Albenga
Corsara
News & Views

SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE

SCHOPENHAUER UND NIETZSCHE

GEORG SIMMEL

∞

Pieffe Edizioni

Copyright

© Pieffe Edizioni, 2017

© Edición al cuidado de / Ed.: Fabrizio Pinna

For this Edition: All rights reserved.

Para esta edición: Todos los derechos reservados

Tutti i diritti riservati; a norma di legge, senza autorizzazione è vietata la distribuzione e riproduzione anche parziale e con qualsiasi mezzo.

Primera edición / I edizione e-Book: Diciembre / Dicembre 2017

ISBN 978-88-99508-03-6 (ebk)

Edición bilingüe / Zweisprachige Ausgabe / Edizione Bilingue

TÌTULO: Georg Simmel, Schopenhauer y Nietzsche / Schopenhauer und Nietzsche

Autor: Georg Simmel (1858-1918)

(Título original: Schopenhauer und Nietzsche, 1907)

Traducción: José Ramón Pérez Bances (1880-1933) / revisión (2017): Fabrizio Pinna

Otros textos incluidos:

Georg Simmel, Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales (1908; traducción: Pérez Bances 1927 / revisión: 2017); Georges Palante (1862-1925): Simmel, Schopenhauer et Nietzsche (1907) / Simmel, Schopenhauer e

Nietzsche (tr. it. fp 2017); Id., La Sociologie de Georg Simmel (1909) / La Sociologia di Georg Simmel (tr. it. fp 2017); Bibliografía selectiva.

Diseño de cubierta: variaciones sobre Ernst Ludwig Kirchner (1880-1938), "Kämpfe" (Battaglie / Agonia dell'amore 1915)

Colección / Collana: Transition, n. 2

Pieffe Edizioni

Sede legale: via Gramsci 5 - 17031 Albenga (SV) - Italy

pieffe.edizioni@albengacorsara.it

For the pleasure of reading, follow us:

S/Composizioni in Rivista: http://www.albengacorsara.it/rivistascomposizioni

Short Stories / L'arte del racconto (The Art Of The Short Story: A Corsara Anthology. Literary Texts in English and Other Western Languages): http://www.corsara.info

Contenido

Título

Créditos

Contenido

Al Lector. Nota editorial

PARTE I

Schopenhauer y Nietzsche

Prólogo

Sumario

I. Schopenhauer y Nietzsche y su posición en la Historia del espíritu

II. El hombre y su voluntad

III. La metafísica de la voluntad

IV. El pesimismo

V. La metafísica del arte

VI. La moral y la autosalvación de la voluntad

VII. Los valores humanos y la decadencia

VIII. La moral de la distinción

PARTE II

Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales(*)

Simmel, Schopenhauer et Nietzsche(*)

Simmel, Schopenhauer e Nietzsche(*)

La Sociologie de Georg Simmel(*)

La sociologia di Georg Simmel(*)

PARTE III

Schopenhauer und Nietzsche

Inhalt

Vorrede

I - Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistesgeschichtlichen Stellung

II - Der Mensch und sein Wille

III - Die Metaphysik des Willens

IV - Der Pessimismus

V - Die Metaphysik der Kunst

VI - Die Moral und die Selbsterlösung des Willens

VII - Die Menschheitswerte und die Dekadenz

VIII - Die Moral der Vornehmheit

Fußnote

Autor y Bibliografía selectiva

I. (puntos de partida)

II. Filosofía (II.1; II.2A; II.2B; II.3)

II.1

II.2.A

II.2.B

II.3

III. Filosofía y Sociologia (III.1; III.2)

III. 1

III. 2 (orden cronologico)

(*IV.)

About the Editor

Al Lector. Nota editorial

En breve, con unas muy justas palabras del filósofo y psicosociólogo francés Georges Palante, el libro "Schopenhauer und Nietzsche" de Georg Simmel se desenvuelve en un marco de pensamiento más largo de lo que habitualmente se mueven los estudios histórico-críticos de este género. Por Simmel, no se trata simplemente de estudiar con detalle la obra de Schopenhauer y de Nietzsche, más bien de hacer el balance de la cultura moderna tomando como tipos de esa cultura las dos grandes figuras filosóficas en la que se resumen sus oposiciones esenciales.

Así como en Schopenhauer, la consideración de un universo movido por la voluntad de un fin y sin embargo privado de fin también es el punto de partida de Nietzsche. Pero entre Schopenhauer y Nietzsche hay Darwin...

NOTA EDITORIAL

Esta edición de "Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus" (Leipzig: Duncker & Humblot, 1907) recupera y propone a los lectores la traducción de José Ramón Pérez Bances (1880-1933), escritor que unos años después – solicitado por José Ortega y Gasset y la Revista de Occidente – además fue el primero a traducir en castellano la Sociología de Simmel.

La traducción del libro Schopenhauer y Nietzsche (1914) fue editada por primera vez en la Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencias Sociales, una colección promovida por Francisco Beltrán (1869-1935), “editor, librero y bibliófilo madrileño que se convirtió en una de las figuras más relevantes del negocio del libro en la España de las primeras décadas del siglo XX” (*).

Para esta edición, a la traducción de Pérez Bances se hicieron algunas correcciones ortográficas menores (p. ej., sólo > solo, éste/ ésta > este/esta, transcendente > trascendente, libertación >

liberación, indeferenciado > indiferenciado, etc.) siguiendo la nueva línea trazada por la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española (Ortografía de la lengua española. Madrid: Espasa, 2010).

Para los lectores más exigentes se incluye también el texto en alemán, y para quién desea profundizar en las cuestiones mayores de este e-book y en el pensamiento filosófico y sociológico de Simmel, una Bibliografía selectiva.

LOS OTROS TEXTOS INCLUIDOS EN ESTA EDICIÓN

—Georg Simmel, Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales ("Exkurs über die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse" y páginas siguientes, en Id., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, 1908, pp. 763-775; traducción en castellano de José Ramón Pérez Bances: G.S., Sociología. Estudios sobre las formas de socialización (Tomo VI). Madrid: Revista de Occidente, 1927; revisión: 2017);

—Georges Palante, [analyse et compte-rendu de] "Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche ein vortragszyklus, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907". En: Revue Philosophique de la France et de l'étranger, a. XXXII, T. LXIV (Juillet a Décembre 1907), Décembre 1907, pp. 651-653 / Simmel, Schopenhauer e Nietzsche (tr. it. 2017);

—Georges Palante, La Sociologie de Georg Simmel. En: Revue philosophique de la France et de l'étranger, T. LXVII (Janvier a Juin 1909), Avril 1909, pp. 400-411 / La Sociologia di Georg Simmel (tr. it. 2017).

Fabrizio Pinna, 9 de diciembre de 2017

—*—

(*) Miguel Ánge lMARTÍN-HERVÁS JIMÉNEZ, «Semblanza de Francisco Beltrán y de Torres (1869-1935)». En: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes - Portal Editores y Editoriales Iberoamericanos (siglos XIX-XXI) - EDI-RED: http://www.cervantesvirtual.com/obra/francisco-beltran-y-de-torres-madrid-1869-1935/

PARTE I

Schopenhauer y Nietzsche

Prólogo

La exposición del pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche tropieza con dificultades contrarias. Schopenhauer es un escritor absolutamente claro. Su manera de pensar y su estilo hacen completamente imposible que aparezca una «interpretación original» de su doctrina a reformar la tenida hasta aquí por valedera — tal como es siempre posible tratándose de Platón y Spinoza, Kant y Hegel —. Por tanto, si la exposición de Schopenhauer ha de ser algo más que una mera información, elevándose sobre el contenido de la doctrina, habrá de presentarlo en relaciones críticas con hechos de cultura y encadenamientos espirituales, con normas de conocimiento y valores éticos. Si, según lo dicho, tratándose de Schopenhauer no es necesaria la mera interpretación lógica, tratándose de Nietzsche es, por lo contrario, imposible. Si trato aquí de traer a frialdad científica su lenguaje poético o condicional, al hacerlo, no solo se modifica la forma, sino que a sus expresiones se les presta un grado de abstracción que ellas mismas no han alcanzado, y que por eso inevitablemente puede interpretarse en direcciones muy diversas. Nietzsche mismo da demasiado poco para la interpretación filosófica meramente expositiva, mientras que Schopenhauer da demasiado. Por estas razones, de índole opuesta, puede afirmarse que para ambos la manera profunda de tratarlos, en vez de ir a la mera exposición de la filosofía del pensador, debe de ir a una filosofía sobre el pensador.

La exposición del pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche tropieza con dificultades contrarias. Schopenhauer es un escritor absolutamente claro. Su manera de pensar y su estilo hacen completamente imposible que aparezca una «interpretación original» de su doctrina a reformar la tenida hasta aquí por valedera — tal como es siempre posible tratándose de Platón y Spinoza, Kant y Hegel —. Por tanto, si la exposición de Schopenhauer ha de ser algo más que una mera información, elevándose sobre el contenido de la doctrina, habrá de presentarlo en relaciones críticas con hechos de cultura y encadenamientos espirituales, con normas de conocimiento y valores éticos. Si, según lo dicho, tratándose de

Schopenhauer no es necesaria la mera interpretación lógica, tratándose de Nietzsche es, por lo contrario, imposible. Si trato aquí de traer a frialdad científica su lenguaje poético o condicional, al hacerlo, no solo se modifica la forma, sino que a sus expresiones se les presta un grado de abstracción que ellas mismas no han alcanzado, y que por eso inevitablemente puede interpretarse en direcciones muy diversas. Nietzsche mismo da demasiado poco para la interpretación filosófica meramente expositiva, mientras que Schopenhauer da demasiado. Por estas razones, de índole opuesta, puede afirmarse que para ambos la manera profunda de tratarlos, en vez de ir a la mera exposición de la filosofía del pensador, debe de ir a una filosofía sobre el pensador.

De este modo, el carácter de este libro, determinado por su objeto, se adecua a su intención fundamental, que es la de ofrecer una contribución a la historia general del espíritu y a la comprensión de la significación permanente del pensamiento de ambos filósofos. Lo que es esencial desde este punto de vista, coincide en absoluto con lo que es lo esencial y el núcleo de las personalidades mismas de ambos pensadores. Esto no debe tomarse como sobreentendido, y mucho menos si se refiere a Schopenhauer y a Nietzsche. De ambos poseemos las consideraciones más variadas sobre problemas que no están en relación necesaria, y a veces que no lo están en absoluto con la substancia central de su pensamiento. Y no sería inverosímil que entre estas consideraciones se encontrase precisamente lo más valioso, filosófica o históricamente, de su obra, como de hecho ocurre con muchas personalidades en las cuales los productos que subjetivamente eran secundarios, han resultado objetivamente los más importantes o los más fecundos. Pero la posibilidad y la razón de ser de la exposición que sigue, se basa en que en el caso de nuestros filósofos las cosas ocurran de otro modo. Pues parten del supuesto de que los pocos motivos directivos, los núcleos más internos de las doctrinas de Schopenhauer y Nietzsche, son al mismo tiempo lo que en ellos hay de más valioso objetivamente y o propiamente duradero. En tanto que mi exposición solo enfoca este núcleo último de las conexiones del pensamiento, se borra todo lo sensacional y paradójico que caracteriza a ambos pensadores realmente en el mismo grado, porque si Schopenhauer nos parece quizás menos paradójico que Nietzsche, ello es obra del tiempo y de la costumbre. En realidad, todos estos elementos revolucionarios,

lógica o éticamente, solo afectan a la parte secundaria y accidental de su pensamiento. Todas las ingeniosidades, las antítesis y paradojas de los dos escritores no son más que elementos de decoración, o ataques y defensas que se refieren a las relaciones de sus pensamientos con otros; pero no tocan a su ser más íntimo, tal como se ha producido del interior, como la expresión de un tipo determinado del alma humana.

Lo que una doctrina tiene de positivo está, como se ha dicho, allí donde el núcleo mismo de la doctrina, su punto central subjetivo, coincide con el punto central de su significación objetiva. Y esto tiene que darse en todo filósofo original, porque, como dice una vez Goethe, a propósito de Schopenhauer, saca la contestación a la pregunta por lo «objetivo» de su interior, más aún, del interior de la humanidad. Con esto se comprenderá que se formule del modo que sigue el programa de la presente exposición. Describir una personalidad por su interés para la historia de la cultura no significa contar su vida entera, sino que, según la peculiaridad de aquel interés, se suprimen muchas cosas, se realzan otras y — esto es lo esencial — lo que se deja se reúne en una imagen unitaria, a la que no corresponde un modelo inmediato de la vida real, sino que da, análogamente al retrato artístico, en lugar de la totalidad real del objeto, una evocación ideal del mismo, el sentido y la significación que le corresponde a partir de un fin de exposición determinado. Frente a un filósofo, el problema consiste en elegir de entre la totalidad de sus manifestaciones aquellas que den una conexión de pensamiento firme, unitaria, importante, prescindiendo de que en aquella totalidad queden elementos contradictorios, dudosos, de significado distinto. La evolución histórica del pensamiento realiza dondequiera esta separación, esta excisión y reunión de un complejo de pensamientos, que en sí forman un todo común y de un filósofo solo ejerce influencia esta imagen así formada; pero no todas las fluctuaciones, por decirlo así, solo psicológicas, todo el ir y venir del pensamiento que juega alrededor de aquella serie coherente o que incluso la contradice. El expositor no tiene sino que anticipar con conciencia metódica este proceso, que así como así se verificará en la actuación histórica del filósofo. Este procedimiento, a seguir en todo lo histórico en general, aplicado a la historia de la filosofía, tiene — siempre que lo dominante sea el interés filosófico objetivo y de historia del espíritu — la significación especial de que

las «contradicciones», aquellas manifestaciones del pensador que contrastan con sus pensamientos esenciales, pueden dejarse aparte. El que un pensador vacile entre ideas que recíprocamente se excluyen, e incluso el que las haya reunido en un pensamiento, puede hablar contra él como personalidad psicológica o contra su capacidad de autocrítica; pero esto nada dice contra el hecho de que una de estas series de pensamientos contradictorios sea verdadera, o por lo menos importante. Se podrá, acaso, reunir pasajes de los escritos de Nietzsche, que aparezcan completamente opuestos a la concepción que yo he formado de él; basta con que si la concepción que aquí se expone se deduce de otros pasajes, y si su significación objetiva lo justifica, se la considere como la propiamente original y como el núcleo esencial para la cultura espiritual de entre las doctrinas de Nietzsche.

Sumario

I - SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE Y SU POSICIÓN EN LA HISTORIA DEL ESPÍRITU.

El valor definitivo de la vida y el cristianismo. — La filosofía de la voluntad de Schopenhauer como expresión del estado de ánimo interior del presente.— Pérdida del fin absoluto de la vida y subsistencia de la necesidad de él. — Substitución nietzscheana del fin absoluto por el relativo de la elevación del proceso mismo de la vida. — El «superhombre» como fórmula de la evolución de la humanidad más alta de todo estudio posible. — La relación entre ambas doctrinas como resultado de esta diferencia fundamental partiendo del mismo punto.

II - EL HOMBRE Y SU VOLUNTAD.

El mundo cognoscible como fenómeno en nuestra conciencia frente al ser incognoscible de la cosa en sí. — El alma humana como punto de contacto de ambos mundos. — Nuestra voluntad como la realidad absoluta de nuestro propio yo, como el único contenido de nuestra existencia fuera de nuestras representaciones. — Distinción entre esta voluntad fundamental y su manifestación psicológica en deseos aislados. — La explicación del hombre como ser de razón, la reforma moderna en este concepto y la de Schopenhauer.

III - LA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD.

La variedad como la forma aparencial de la existencia, su ser en sí como su unidad incondicionada. — De aquí resulta justificada la traslación de la esencia fundamental reconocida en el hombre a la estructura metafísica de la existencia en general. — El mundo como

manifestación de la voluntad metafísica. — Se desecha el reproche de la personificación mitológica del mundo. — La contradicción en la voluntad y la imposibilidad del ser y su humillación al considerarlo como voluntad. — La unidad de la voluntad como motivo pesimista.

IV - EL PESIMISMO.

La felicidad como el mero cesamiento del dolor de la privación. — Escisión auto-psicológica de la vida en carecer de sufrimiento y tener felicidad. — La felicidad anticipada en la aproximación al tener. — El motivo fundamental de los errores de Schopenhauer; la unión violenta sistemática de la metafísica de la voluntad con el pesimismo. — La balanza de dolor y de placer y la significación absoluta del dolor. — La crueldad. —La justicia metafísica y la distribución empírica de placer y sufrimiento.

V - LA METAFÍSICA DEL ARTE.

El puro contenido de representación de las cosas escindido de su realidad la «Idea» como contenido del arte. — Sujeto objeto del estado estético en su liberación del mundo corno voluntad de la causalidad y de la individualidad. — La significación del espacio. — El realismo. — Los problemas artísticos. — La música como expresión artística inmediata de la voluntad metafísica. - La facilidad del arte y el pesimismo. — El arte como la unidad de las oposiciones de la vida.

VI - LA MORAL Y LA AUTOSALVACIÓN DE LA VOLUNTAD.

La moral como la negación de la forma individual de la voluntad. — Renuncia de Schopenhauer a todas las normas objetivas y su motivación por el pesimismo. La unidad metafísica del ser como

fundamento de la moral — Por el contrario, significación ética de la dualidad. — El error como compasión. — La comunidad negativa de los valores de la vida. — El ser y el deber. — La libertad. El aniquilamiento ascético de la voluntad. — El suicidio. — La redención definitiva.

VII - LOS VALORES HUMANOS Y LA DECADENCIA.

La elevación histórica de la intensidad de la vida como valor definitivo. — Su destrucción por cristianismo y democracia. — Coincidencia de hecho con ideales cristianos. — Distinción entre los conceptos de humanidad y sociedad y la relación de ambas con la individualidad. — La distancia natural como condición de la evolución de la humanidad. — La sensibilidad psicológica para la distinción y la ética de Maeterlinck. — La medida del valor de una época según su medio y según sus puntos más elevados. — El sentido del inmoralismo.

VIII - LA MORAL DE LA DISTINCIÓN.

El carácter objetivo de la moral nietzscheana, el ideal de la distinción. — Ser y hacer. — El precio del movimiento de ascenso. — Personalismo, pero no egoísmo ni epicureismo. — La responsabilidad. — El eterno retorno de lo igual en su significación ética y metafísica. — La absoluta terrenalidad del ideal nietzscheano. — La valoración del proceso de la vida como tal es el motivo fundamental de distinción entre Schopenhauer y Nietzsche.

I. Schopenhauer y Nietzsche y su posición en la Historia del espíritu

El valor definitivo de la vida y el cristianismo. — La filosofía de la voluntad de Schopenhauer como expresión del estado de ánimo interior del presente.— Pérdida del fin absoluto de la vida y subsistencia de la necesidad de él. — Substitución nietzscheana del fin absoluto por el relativo de la elevación del proceso mismo de la vida. — El «superhombre» como fórmula de la evolución de la humanidad más alta de todo estudio posible. — La relación entre ambas doctrinas como resultado de esta diferencia fundamental partiendo del mismo punto.

∞

Paradójicamente, toda elevación de la cultura de nuestra especie consiste en que, a medida que crece, necesitamos ir a nuestros fines por caminos cada vez más complicados y más ricos en estaciones y rodeos. El hombre es el ser indirecto, y esto tanto más cuanto más cultivado esté. El animal y el hombre incultivado alcanzan aquello que su voluntad se propone, apoderándose de ello de un modo directo o empleando tan solo un número escaso de medios sencillos. La multiplicidad y complicación crecientes que la elevación de la vida trae consigo no permite esta trinidad de la serie: Deseo, medio, fin, sino que transforma al miembro intermedio en pluralidad, en la que el medio propiamente eficaz resulta producido por otro medio, y este por otro a su vez, hasta que aparece aquella complicación incalculable, aquel encadenamiento de la actividad práctica en que vive el hombre de culturas maduras. Basta pensar en la adquisición de los alimentos, en la simplicidad del procedimiento, que era suficiente — claro que con frecuencia no lo era — para procurarse el pan en las culturas primitivas y en la ramificación de tan innumerables operaciones, aparatos, medios de transporte que son necesarios para que el hombre moderno encuentre el pan en su mesa. Por esta prolongación de las series de fines que hace de la vida un problema técnico, con frecuencia nos es imposible tener en

la conciencia en cada momento el último miembro de cada serie; en parte porque no podemos abrazarla toda, en parte porque el paso inmediato, de transición, exige la concentración de todas las energías de nuestra alma; la conciencia queda en los medios, y los últimos fines, de los cuales recibe sentido y significación toda la cadena, desaparecen de nuestro horizonte visible. La técnica, es decir, la suma de los medios que para la existencia cultivada son precisos, se convierte en el propio contenido de los esfuerzos y valoraciones, hasta que el hombre se encuentra rodeado por todas partes de empresas e instituciones que corren en todos sentidos, y a todas las cuales les faltan los fines definitivos que les dan valor. En esta situación de la cultura es cuando se siente la necesidad de un fin último para la vida en general. Mientras la vida se llena con series cortas de fines, satisfactorias cada una de por sí, le falta el desasosiego que tiene que producirse al darse cuenta de que se encuentra presa en una red de medios, rodeos, soluciones provisionales. Solo desde el momento en que comprendemos el carácter de medios que tienen de innumerables actividades e intereses, en los que nos habíamos concentrado como en valores definitivos, se despierta el problema punzante de la significación y objeto del todo. Por encima de los fines singulares, que ya no son un último, sino un penúltimo y antepenúltimo, se levanta el problema de una unidad verdadera en que hallen su madurez y su descanso todos aquellos impulsos inacabados, que saque al alma de la confusión de las soluciones incompletas.

Parece que por primera vez en la historia del mundo que conocemos, las almas se encontraron en esta disposición en la cultura del mundo grecorromano. Los sistemas de fines deja vida habían devenido tan complicados, tan variadas las series del hacer y del pensar, y los intereses y movimientos de la vida tan amplios y dependientes de tantas condiciones, que lo mismo en los impulsos seguros de la masa que en la reflexión de la conciencia filosófica, se despertó una busca inquieta del objetivo y sentido general de la vida. El que el carpe diem le cortaba al hombre sensual, la cuestión era precisamente la prueba de su existencia. Las alegrías sensuales del momento tenían sin duda su fin en sí mismas, y al escindir la vida en una serie de momentos singulares acentuados, la libertaba violentamente de la necesidad de una unidad absoluta. El misticismo de los cultos orientales importados, inclinación cada vez

más a todo género de supersticiones, y por otra parte, al mismo tiempo, la lucha contra la idolatría, prueban que el mundo había dejado de hallar sentido en la amplitud de la vida confusa.

En esta situación, quizás la más desesperada interiormente en que se haya encontrado la Humanidad, fue el cristianismo el que trajo la salvación. El cristianismo dio a la vida el fin absoluto que ansiaba, después de que la había hecho perderse en un laberinto de meros medios y relatividades. La salud del alma y el reino de Dios se ofrecían a los hombres como el fin absoluto más allá de todo lo singular, lo fragmentario e insensato de la vida. Y de este fin ha vivido hasta que en los últimos siglos perdió para incontables almas su poder. Pero al perderse la fe no se perdió con ella el ansia de un fin último de la vida, sino al contrario. Como las necesidades se hacen más firmes y arraigan más cuando han estado satisfechas por largo tiempo, la vida había conservado un ansia profunda hacia un fin absoluto, aun después de haber desaparecido el contenido que antes había tomado este fin último. Esta ansia es la herencia del cristianismo, que ha dejado tras sí la necesidad de un definitivo de los movimientos de la vida, que sigue subsistiendo como un impulso vacío hacia un fin que ha devenido inalcanzable.

La filosofía de Schopenhauer es la expresión absoluta, filosófica, de este estado interior del hombre moderno. El punto central de su teoría es que la esencia propia metafísica del mundo y de nosotros mismos, posee su expresión general y decisiva en nuestra voluntad. La voluntad es la substancia de nuestra vida subjetiva, porque el absoluto del ser es un impulso incesante, un continuo ir más allá de sí mismo, que está condenado, precisamente por ser el fundamento agotador de todas las cosas, a quedar eternamente insatisfecho. Pues la voluntad no puede hallar nada fuera de sí en que pudiera satisfacerse, no puede encontrarse más consigo misma en miles de disfraces distintos, y es impulsada en un camino eterno a continuar adelante tras de cada punto de descanso aparente. De esta manera se expresa en una concepción general del mundo la demanda de un fin último para la existencia, y al propio tiempo su imposibilidad; el absoluto de la voluntad, que es idéntico con la vida, no le deja llegar a aquietarse en nada que esté fuera de ella, porque fuera de ella nada existe, y de esta manera expresa la situación de la cultura del momento, llena de ansia hacia un fin último de la vida, que

siente como desaparecido para siempre o como ilusorio.

Y este mundo, impulsado por la voluntad de fines y privado de fines, es el punto de partida de Nietzsche. Pero entre Schopenhauer y él está Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin final, y, por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ello más que la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que hace que la vida queda afirmarse. Para Schopenhauer la vida está condenada en última instancia a la carencia de valor y de sentido, por ser en sí misma voluntad: por eso es lo que en absoluto no debiera ser. En el disgusto ante la vida se expresa en él aquel terror que ciertas naturalezas sienten ante el hecho del ser, al contrario de otras a las que el ser, como forma, como tal, independientemente del contenido que pueda ofrecer, llena con la felicidad de un éxtasis sensual o religioso. Schopenhauer no tiene comprensión para el sentimiento que penetra plenamente a Nietzsche, para el sentimiento de la solemnidad de la vida. Nietzsche, en oposición a Schopenhauer, ha sacado del pensamiento de la evolución un concepto completamente nuevo de la vida: el de que la vida es en su ser más íntimo y propio, intensificación, aumento, concentración cada vez mayor de las fuerzas ambientes en el sujeto. Por medio de este impulso, puesto inmediatamente en ella, por el cual logra la elevación, el enriquecimiento, la vida puede devenir su propio fin, y con eso queda suprimido el problema de un fin último que estuviese colocado más allá de su proceso natural. Esta representación de la vida — la absolutización poético-filosófica de la idea darwiniana de la evolución, cuya influencia ha despreciado demasiado Nietzsche en su última época —, esta representación me parece ser el resultado de aquel sentimiento general de la vida, decisivo en última instancia para toda filosofía, y en el que se basa la diferencia más profunda y necesaria entre Nietzsche y Schopenhauer.

La vida en su sentido más fundamental, que está todavía más allá de la oposición entre la existencia espiritual y la corporal, aparece como una suma incalculable de fuerzas o posibilidades, que están dirigidas en sí mismas a la elevación, intensificación y aumento de eficacia del proceso vital; pero no es posible describir analíticamente este fenómeno mismo, que en su unidad es el último

fenómeno fundamental de nuestro ser. La vida efectiva será tanto más «evolución» cuanto mayor número de los elementos que sirven al fortalecimiento de su propio ser lleguen a desarrollarse. De manera que el que un proceso real haya de constituir evolución —en el sentido histórico-psicológico o también en el sentido metafísico —, no depende de ningún fin colocado fuera de él y que le comunicase una cierta medida de medio o de tránsito para otros fines. En Nietzsche se trata de volver a poner en la vida misma, como por una inversión, el fin que la presta sentido y que se había hecho ilusorio colocándolo fuera de ella. Y esto de ninguna manera podía hacerse más radicalmente que afirmando que la propia elevación, la mera realización de lo que la vida posee en posibilidades de intensificación, contenga ya en sí todos los fines y valores vitales. Según esto, cada estadio de la existencia humana ha dejado de hallar su fin en algo absoluto y definitivo, si no en el estadio que sigue, en el cual todo lo que en el anterior estaba iniciado se amplía y aumenta en eficacia, en el cual, por tanto, la vida se ha hecho más plena y más rica, más vida. El superhombre nietzscheano no es otra cosa que el grado de evolución, que está por encima del realizado por la Humanidad en un momento determinado; no es un fin final predeterminado que diese su sentido a la evolución, sino la expresión de que no es necesario ningún fin semejante; de que la vida posee en sí misma, es decir, en la superación de cada grado por otro más pleno y más perfecto su propio valor. La vida, cuyos contenidos no son aquí más que los aspectos o manifestaciones de su misterioso proceso unitario, ha devenido su propia instancia última. Y como la vida es evolución y flujo constante, esto se expresa de manera que cada fijación de la vida tiene en la siguiente la norma más elevada que le da sentido, y para llegar a la cual despliega sus fuerzas.

Aquí es preciso acudir a la interpretación de Nietzsche para comprender su contestación al problema de la situación histórica de que yo había partido. Nietzsche no resuelve en verdad la cuestión decisiva en una forma lógico-abstracta, sino que la solución hay que deducirla de sus manifestaciones referidas, más bien a la solución de problemas particulares.

La solución del problema por medio de un concepto semejante de la vida depende de que sea posible formular una evolución que no esté

dominada por un fin último, pues a primera vista parece que solo un fin último puede convertir en «evolución» a una serie de acontecimientos, es decir, sacar de la mera sucesión de estadios del mismo valor un escalonamiento ascendente de estos. Pues ¿de qué manera habría de aparecer el posterior como más desarrollado que el anterior, si aquél no se legitimara como más valioso por su mayor aproximación al miembro final que da valor definitivo de la serie, por la mayor participación en lo que se considera como el último objetivo? El mero devenir otro, que se ofrece en el puro curso causal de las cosas, solo se convertiría, según esto, en evolución, considerada como una serie ascendente de valores por medio de un objetivo de antemano predeterminado, de manera que el concepto de evolución llevaría escondido en sí el fin último absoluto, del cual había de redimir precisamente a la vida. Ahora que Nietzsche se salva de esta consecuencia acaso, dando un concepto muy puro de la evolución, considerando que la evolución no es otra cosa que el desarrollo de las energías latentes, la realización de aquello que está escondido en la forma de mera posibilidad. Pero entonces podría objetarse: todo acontecer sería una evolución, en tanto que todo acontecer significa una realización de fuerzas latentes. Esto es verdad; pero limitándonos a la esfera que a nosotros nos interesa, la de la evolución espiritual y social, resulta que no todas las fuerzas latentes se desarrollan. Un número incalculable de ellas permanecen encadenadas, muchísimas desaparecen en series de fenómenos que se cruzan con ellas y que vienen de otras direcciones, y muchísimas, por defecto o hipertrofia de condiciones, se distraen del camino que indudablemente seguirían por sí mismas, abandonadas a su propio sentido. Por tanto, de evolución natural propiamente dicha, no podemos hablar más que allí donde nos encontramos en un ser o en un complejo de seres con energías latentes que siguen una dirección propia muy decidida, y cuando una parte considerable de ellas logra la realización que objetivamente demandan.

Aquí habla un optimismo enorme. Se presupone una estructura tal de las posibilidades que yacen en el hombre, que la mera realización de una masa considerable de ellas garantiza o, mejor dicho, agota el valor de esta misma realización. Cierto que podría objetarse; pero es que una evolución que hubiera de llevar en sí el valor de la vida, solo debiera encerrar las posibilidades valiosas y no también las nocivas de nuestro ser, y, por consiguiente, toda la

teoría se apoya en el círculo vicioso de que el valor de la vida consiste en la evolución de la vida; pero la evolución presupone ya la elección con ciertos criterios de valoración; de esto se hablará más adelante. Por ahora, bastará salir al encuentro de esta objeción con una concepción tal de la idea de la evolución que en ella esté contenida la transformación de la cantidad en cualidad. Las series de vida a las que se llama las malas, y de las que se considera que no tienen valor, son precisamente las que inmediatamente y en sus consecuencias impiden que se desarrollen en nosotros energías latentes, y, por otra parte, lo que nosotros consideramos como bueno y valioso es, en último término, aquello que liberta en nosotros, en la humanidad, un mayor número de energías; por el contrario, para el pesimismo de Schopenhauer todo «vivir más» es lo malo en absoluto, el hecho meramente cuantitativo de que se introduzca en la realidad una nueva serie vital confirma de nuevo la insensatez del hecho de la vida.

Teniendo en cuenta esta distinción fundamental en la manera de considerar Nietzsche y Schopenhauer la teleología de la vida, se comprende que para Schopenhauer la existencia humana se exprese en su rítmica interior como una ininterrumpida monotonía. De sus descripciones y valoraciones de la vida humana saco a veces la impresión de que la substancia de su pesimismo no sean los dolores positivos, sino el aburrimiento, la monotonía paralizadora de los días y los años. La ausencia de toda idea de evolución arroja a la humanidad en una uniformidad desconsoladora. Mientras la vida tenía aún un fin último, las relaciones variadas en que se hallaba respecto de este le daban un rico juego de luz y sombras. Pero ahora que ese fin último ha desaparecido, y, sin embargo, el ansia hacia él que sigue viviendo nos impide tomar tranquilamente la realidad monótona, aparece el tormento del aburrimiento, la indignación contra el desconsuelo gris de la vida, como la natural reacción de sentimiento. El hecho del aburrimiento le demuestra a Schopenhauer la insensatez de la vida. Pues si no estuviésemos ocupados en nada, si no estuviésemos saturados de ningún contenido particular sentiríamos en su pureza la vida, y esto es lo que precisamente determina aquella situación desesperada. Aquí se manifiesta con mayor profundidad que en punto alguno la radical diferencia entre Nietzsche y Schopenhauer. La humillación más profunda y el más alto triunfo del proceso de la vida dependen

igualmente de la negación de un valor y fin absoluto colocado fuera de la vida misma. Humillación, si se considera que la vida sin fin, vacía y sin sentido, parece no hacer otra cosa que dar vueltas alrededor de sí misma; elevación, si la vida como evolución toma el carácter de fin que ha perdido exteriormente en su ser más propio y más íntimo.

Del mismo fundamento depende la diferencia que hay entre ambos sobre la manera de considerar las diferencias de significación que se dan dentro de la humanidad. Algunas veces, en Schopenhauer salta un orgullo que afirma la aristocracia del espíritu; pero este sentimiento es una inconsecuencia frente a sus convicciones fundamentales. Aquella monotonía, que depende de que a la vida le falta en realidad una medida, según la cual pudiesen apreciarse diferencias de valor dentro de ella, tiene que referirse también a las relaciones de los hombres entre sí. Si las existencias positivas no tienen valor alguno, sino que su mayor perfección la adquiere a medida que se aproxima a su aniquilamiento, esta uniformidad, esta falta de toda diferencia de rango no solo debe aplicarse a los distintos momentos de las existencias, sino a la serie entera de ellas. Y Schopenhauer saca las consecuencias de esto, por lo menos al formular el problema moral: El hombre plenamente moral no hace diferencia alguna entre sí propio y los demás; si no teórica, por lo menos prácticamente reconoce la profunda unidad metafísica de todo lo existente, frente a la cual la particularizaron individual no es más que una apariencia engañosa, la consecuencia de nuestras formas de concepción subjetivas. Parece como si aquella absoluta unidad de la raíz de nuestro ser no fuese tanto el fundamento de que en definitiva no existan diferencias, cuanto la consecuencia de la expresión o el reflejo de esta no existencia de diferencias, que depende de la falta de un fin de vida definitivo al que estas diferencias pudiesen referirse. Por lo contrario, la concepción de Nietzsche tiene que poner en el lugar de la democracia metafísica una distanciación acentuada de los rangos, una aristocracia. La evolución de la vida total no se verifica al mismo tiempo en todos sus portadores; por el contrario, su fórmula es que nuestra especie consta en cada momento de una serie gradual de existencias más o menos desarrolladas, y que las más elevadas de entre ellas indican la medida a que la vida total ha llegado. Si esto depende de que la evolución es una evolución al infinito, la diversidad de los grados

de evolución trae consigo la diferencia de valor entre los individuos. El principio de la evolución hace a Nietzsche aristócrata, porque traslada el sentido de cada uno de los grados de la existencia al inmediato que se eleva sobre él. Lo más elevado no es posible más que bajo la condición de que haya o haya habido otro menos, al contrario de lo que ocurre con la fórmula de «la igualdad ante Dios» y del valor absoluto de toda alma humana como tal — lo cual es verdad también para Schopenhauer, aunque con signo negativo —, para Nietzsche no puede llegarse a ningún valor si no existe de antemano un menos, y no hay ningún estadio de la evolución al que corresponda un valor absoluto; no puede tener más valor que el de ser un desarrollo más pleno de otro estadio más bajo, el sentido de cuya existencia estaba precisamente en esta capacidad de desarrollo, y, por otra parte, el de ser la base de otro estadio que vaya más allá que él. Al afirmar que la vida es evolución se afirma la desigualdad aristocrática de sus formas, así como al hacer desaparecer el fin en general se rebaja a estas formas a un nivelamiento uniforme.

La diferencia de la posición de ambos filósofos, a pesar de la comunidad del punto de partida — la negación del fin absoluto como ser —, se acentúa en aquellos valores a que principalmente se dirige la desvalorización schopenhaueriana del mundo. Cuando sobre el momento no existe ni un fin absoluto, como en el cristianismo, ni uno relativo, como en la teoría de la evolución de Nietzsche, el valor se traslada irremediablemente a las emociones determinadas por el momento mismo, al dolor y al placer. El que niega un fin a la vida tiene que ser eudemonista, porque el dolor y el placer se le aparecen entonces como la única acentuación de la vida concentrada sobre el momento, sin poder ir más allá de él. La suma de dolor que se da en la existencia, la imposibilidad de que este dolor sea equilibrado por una cantidad de felicidad, por grande que sea, más aún, el mero hecho del dolor que, aparte de toda cantidad, no puede ser verdaderamente remediado por ninguna sensación placentera, esta es para Schopenhauer la prueba empírica y decisiva de la insensatez del mundo, la cual está ya predeterminada por su carácter de voluntad. La negación de la voluntad de la vida que ofrece como la solución práctica del enigma del mundo, no es otra cosa, en sus consecuencias prácticas, que la redención de los sentimientos de dolor de la vida. Nietzsche está a

salvo de conceder al momento este valor absoluto, pues su evolución tiene su valor precisamente en la superación de cada momento singular. Hacer depender de dolor y placer el valor de la vida tiene que aparecérsele como una perversidad en la misma medida y por la misma razón que la postulación ética de la igualdad de todos los hombres. Tiene que aparecérsele como una detención del sentimiento del valor en la amplitud de los momentos provisionales de la existencia, la cual está destinada a superarlos en beneficio de las cumbres más altas de la evolución. Con el dolor y el placer como normas de valor la vida se encuentra constantemente, por decirlo así, en un callejón sin salida, y el considerarlos cada vez como un definitivo sería lo mismo que poner un punto en medio de una proposición. El dolor y el placer son meros reflejos del movimiento de la vida, que sigue siempre hacia adelante, y, por tanto, su fin, el alcanzar en cada momento la mayor elevación posible de nuestra especie no necesita tenerlos para nada en cuenta. A lo sumo, el placer y el dolor pueden utilizarse poniéndolos al servicio de los verdaderos valores de la vida. «La disciplina de los grandes dolores — dice Nietzsche en una ocasión — produjo todas las elevaciones de la humanidad». En esta inversión del significado de los estados eudemonísticos se manifiesta una vez más la oposición de los mundos de Schopenhauer y Nietzsche. Para aquél, dicha y sufrimiento son lo definitivo del valor de la vida, porque ellos solos se salvan, gracias a su estructura espiritual, de la falla de comparatibilidad en que la desaparición del fin último había dejado a la vida; para este son completamente indiferentes, precisamente por ser cosas de momento, meras estaciones en las que no vale la pena de que la vida se detenga. Y si cae sobre ellos un reflejo de valor no es porque la vida se desarrolle hacia ellos, sino al contrario, porque ellos se han desarrollado hacia la vida y en la medida en que lo hagan, porque pueden ser utilizados como medios para su intensificación.

Y esto no está en modo alguno contradicho por aquella apoteosis del placer con que termina Zarathustra:

Lust-tiefer noch als Herzeleid:

Weh spricht: vergeh!

Doch alle Lust will Ewigkeit

Will tiefe, tiefe Ewigkeit!

[Placer: más hondo que el sufrimiento. Porque el dolor dice ¡pasa!, y todo placer quiere eternidad. ¡Quiere eternidad profunda; profunda!]

Porque aquí toma de la felicidad precisamente el rasgo en virtud del cual supera su mera vida momentánea, no en su efectividad, pero sí en el sentido ideal; toda dicha encierra el ansia de su duración, a su realidad pasajera va íntimamente unido — como una exigencia cuyo derecho no desaparece porque no pueda cumplirse — un querer de su existencia eterna. Desde este punto de vista es como Nietzsche ve un reflejo de eternidad en la dicha, y la deja participar de la significación que da a este concepto, en apariencia de una manera mística, pero en realidad en completa consecuencia con sus concepciones fundamentales. Para Schopenhauer la eternidad de un ser debe ser el más terrible de los pensamientos; pues para él significa la irredención absoluta, la infinitud del proceso del mundo, cada uno de cuyos momentos es ya de por sí un tormento insensato. Como dentro de la existencia no hay salvación, la eternidad tiene que ser para Schopenhauer la contradicción lógica del único pensamiento en que él halla un consuelo y un sentido para la existencia, el pensamiento de su negación espiritual y de su aniquilamiento metafísico. Y, en cambio, el único pensamiento por el que Nietzsche se salva del pesimismo de la carencia de fines de vida, el pensamiento del triunfo de la vida, que se eleva al infinito sobre el presente, siempre imperfecto, solo puede concebirse bajo la condición de la eternidad. Por lo menos, como ideal y como expresión simbólica de la forma racional de la existencia, la eternidad tiene que estar a nuestra disposición, como el único marco dentro del que puede encajarse el proceso de fines del mundo. La eternidad es el puente a través del cual, partiendo de una concepción pesimista, llega a un optimismo, pues le da la posibilidad absoluta de unir al no que acompaña a todo lo dado, lo en el momento existente, con el si de la existencia en general, que

ofrece al presente imperfecto un marco ilimitado en el que puede ir desenvolviéndose cada vez a mayor perfección. El pensamiento de la eternidad es el punto en que las dos corrientes de pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche, que habían partido de un mismo origen, se separan para tomar direcciones opuestas. Si ahora nos ponemos frente a las tendencias generales de ambos pensadores, la simpatía del hombre moderno se irá sin duda con Nietzsche. Puede rechazarse la forma darwinista de la teoría de la evolución; pero el que la vida, por su más ínfimo sentido y en sus más hondas energías, posee la posibilidad, el impulso para marchar a formas más perfectas, a un más de su ser, por encima de cada situación presente, esto es lo que no se perderá de la obra de Nietzsche y lo que, merced a él, ha venido a iluminar todo el paisaje espiritual. Este motivo fundamental brilla de tal modo sobre la forma antisocial que Nietzsche le ha comunicado, que a pesar de eso se aparece como una expresión más adecuada que la de Schopenhauer, del sentimiento actual de la vida. Y es uno de los aspectos trágicos de Schopenhauer, el que defiende con las mejores fuerzas la peor de las causas. Porque como filósofo es sin duda más grande que Nietzsche. Posee la relación misteriosa con el absoluto de las cosas, que el gran filósofo solo comparte con el gran artista; de tal modo, que escuchando el fondo íntimo de su propia alma, oye el ser más profundo del mundo. Este tono puede estar coloreado subjetivamente, y no sonar más que en las almas acordadas para él de antemano; lo decisivo es la profundidad de la visión, la pasión por el conjunto del mundo, mientras que el hombre no metafísico no pasa de sus partes. En cambio, Nietzsche no posee esta extensión de la vida subjetiva hasta lo hondo de la existencia en general. No le mueve el impulso metafísico, sino el moral; no le interesa la esencia del ser, sino la esencia del alma humana y de su deber ético. Posee la genialidad psicológica de hacer que resuenen en su propia alma la vida psíquica de las especies más heterogéneas de hombres y la pasión ética por el tipo hombre en general. Pero, a pesar de la nobleza de su intención y de la flexibilidad de su espíritu, le falta el gran estilo que le presta a Schopenhauer el dirigirse al fundamento absoluto de las cosas, no solo del hombre y sus valores, y que, cosa extraña, parece negada a los hombres de la mayor finura psicológica.

Es interesante comprobar esta diferencia de nivel entre nuestros

filósofos, tanto más cuanto que ambos parten de la contestación del alma la cuestión del estado de la cultura espiritual; ahora que, un paralelismo estricto en la exposición de los dos pensadores, haría la confrontación de sus teorías más complicada de lo que ya lo era. Pues una confrontación semejante despoja a cada uno de su carácter propiamente personal, que solo brilla en la conexión total con los pensamientos que están en relación con él. Y esta conexión no es un mero tono de lírica subida que no importa a la cosa, sino que toda afirmación efectiva no adquiere su significación filosófica, su carácter orgánico, sino como expresión parcial de una unidad espiritual dirigida en un sentido determinado, de un aspecto total, personal, pero típico, de la vida. Cuanto más «personal» sea una personalidad espiritual, guardará tanto más celosamente el sentido propio de cada una de sus expresiones en la conexión con su ser general (aun cuando este «ser» no sea mecánicamente idéntico a la totalidad de sus expresiones concretas), tanto más falso y contradictorio será medirlo con otro, indiferentemente que el resultado de esta comparación sea igualdad o desigualdad. Más aún; yo pienso que la comparación, aunque sea de conjuntos de personalidades, me parece una empresa contradictoria, aunque esto no sea tan fácil de mostrar. Pues la personalidad, precisamente en cuanto lo es, es absolutamente incomparable; y esto depende de su naturaleza interior, y no es consecuencia de la complicación o dificultad de la tarea. Toda comparación que tiene que reducir al uno a un común denominador con el otro violenta su unicidad, que no encuentra su medida más que en la idea del propio ser o en las normas que van más allá de la personalidad en general. Pero este desvío y esta humillación de las grandes personalidades, que significa el paralelismo, la busca de «relaciones» le parece al epígono que le da una mayor confianza con aquéllos rebajando el nivel de su inaccesibilidad.

Ahora, la personalidad en este sentido es un fin de la evolución, al que nunca se llega por entero; innumerables veces ocurre que las cualidades del hombre no salen, por decirlo así, del estadio de comparabilidad, y no se concentran en la unidad del alma. Toda gran filosofía es una anticipación de esta unidad de formas, a la que la realidad del alma no puede llegar. Pues así como el arte es el mundo «visto a través de un temperamento», la filosofía es un temperamento visto a través de una concepción del mundo; es

decir, una explicación y una ordenación tal de los elementos del mundo, que se fije por medio de ella un centro, una de las posiciones fundamentales que la humanidad puede tomar frente a la existencia; separa (lo que en el resto de la vida no se logra) todos los estados de ánimo que no encajan en la unidad del motivo fundamental, único que abraza el todo. La concepción del mundo es tan cerrado como el ideal de la personalidad; por eso toda filosofía que no sea ecléctica es por naturaleza, y en su más hondo fundamento, incomparable con otra cualquiera.

Si a pesar de esto, en la que precede he puesto uno frente al otro a los dos filósofos, lo he hecho porque hasta ahora no se trataba de la pura individualidad de su pensamiento, sino de su posición dentro de una situación determinada de cultura. Hasta aquí solo han aparecido como representantes de las posibilidades de conformar la base común de un período de la historia del espíritu. Vistos desde este punto de vista, la figura de cada uno adquiere mayor relieve comparada con la del otro, al paso que la exposición de cada uno de ellos, partiendo del propio centro de su pensamiento, no permite ya esta comparación. Sin embargo, el tratar como un problema estas dos exposiciones, deriva precisamente de lo personal y sustantivo de sus concepciones; su conexión no está en ellos mismos, sino en nosotros, porque cada uno de ellos ha construido, de un modo puro y cerrado, una de las direcciones en medio de cuya oposición está suspendida la vida empírica.

II. El hombre y su voluntad

El mundo cognoscible como fenómeno en nuestra conciencia frente al ser incognoscible de la cosa en sí. — El alma humana como punto de contacto de ambos mundos. — Nuestra voluntad como la realidad absoluta de nuestro propio yo, como el único contenido de nuestra existencia fuera de nuestras representaciones. — Distinción entre esta voluntad fundamental y su manifestación psicológica en deseos aislados. — La explicación del hombre como ser de razón, la reforma moderna en este concepto y la de Schopenhauer.

∞

Si la pluralidad de nuestras cualidades y fuerzas forma la propia distinción entre el hombre y el animal que está prisionero en la monotonía de una sola actividad y posibilidad de vida, esta multiplicidad del sujeto se refleja luego a su vez en la multiplicidad de las imágenes que de los objetos forma. La representación de un objeto a que el animal ha llegado, acaso después de una serie de ensayos y tentativas, es para él la expresión exclusiva de su naturaleza unitaria con sus necesidades y concepciones propias y con su relación con los objetos. Pero al hombre, que es un ser múltiple, su relación con las cosas se le aparece como una pluralidad de maneras de concepción, y cada cosa aislada se le presenta como colocada en más de una serie de intereses y conceptos, de imágenes y significaciones. Así, el objeto no solo es objeto del deseo, sino también del conocimiento teórico; no solo naturaleza, que se refieren a aquel otro aspecto o forma de existencia de los fenómenos que se denomina la cosa en sí. Mientras el entendimiento construye el mundo con el material sensible que se le ofrece, trabaja según el principio de la «razón suficiente», es decir: Sea lo que sea un objeto de nuestra intuición o de nuestro conocimiento, solo lo es merced a otro, el cual a su vez solo puede ser, merced a otro, un elemento de este mundo. En el espacio solo son las cosas posibles por una, limitación recíproca; el acontecer solo lo es por medio de una causa, siendo él a su vez la causa de un acontecer inmediato, y el obrar solo es posible por medio de una

causalidad interior, a la que llamamos motivación. De manera, que los objetos de la realidad cognoscible solo pueden presentársenos como limitados, finitos, relativos; y esta forma de salir de otro, de existir para otro, del ser determinados por otro, es la forma de la actividad de nuestro entendimiento, que por medio de ella crea el mundo de sus representaciones. O dicho más exactamente: El entendimiento humano no es más que aquello que pone los contenidos dados en relaciones tales, que cada uno solo tiene su posición y cualidades por otro; resultando de este modo aquel complejo exterior y psicológico, al que llamamos naturaleza, en el más amplio sentido de la palabra. Pero sobre la relatividad de estos contenidos individuales se pone, como es la esencia del entendimiento humano, la del sujeto y el objeto en general colocados uno frente a otro como elementos del mundo. Puesto el sujeto cognoscente, está puesto el objeto, y puesto el objeto conocido, el sujeto; ambos se determinan mutuamente: donde el uno cesa, comienza el otro; si uno de ellos desaparece, el otro no continúa. Esta es la relatividad fundamental de la imagen del mundo: El mundo de las representaciones, como conjunto, y el portador que determina sus formas y cualidades, existen recíprocamente, cada uno de ellos por y para el otro.

Por consiguiente, el carácter fenomenal del mundo en general no es lo único que hace referencia al fundamento trascendente de los fenómenos a su ser, que existe por sí y no solo para nosotros, sino que la forma peculiar en que el intelecto humano se apodera de los fenómenos del mundo tiene que demandar un absoluto en que se base. La relatividad del mundo de los fenómenos exige que en otro aspecto exista como algo absoluto. Pues la relatividad no es más que una formación recíproca, una determinación recíproca de la manera del ser, y, por consiguiente, el último término necesita una substancia, un ser en el que pueda formarse. Para que algo pueda ser dependiente — sean las distintas cosas entre sí, sean los Objetos en general en relación con el sujeto, sea el sujeto, que sin objeto es una imposibilidad lógica —, para ello es necesario que antes exista; es verdad que la cadena de las referencias de razón a razón no se detiene en ninguna manifestación empírica, sino que va al infinito; pero no podría llegar a esta combinación de relatividades si no tuviese en su fondo, como conjunto, un ser absoluto. Por eso se puede preguntar por el origen de todo fenómeno, de toda

combinación de fuerzas, de toda decisión espiritual; pero no puede sacarse de las series de relatividades el por qué hay cosas, fuerzas y decisiones en general; para eso es preciso apelar a un ser originario, que de ese modo se apareciera como el más allá unitario de los dos rangos esenciales del mundo natural cognoscible. Su fenomenalidad, para la cual tiene que haber un no fenómeno, como el en sí del fenómeno, y su relatividad, que lógicamente exige un absoluto. Schopenhauer ha negado, es verdad, su absolutismo; pero en esta negación debe verse más bien una expresión de su enemiga contra la filosofía contemporánea. Frente al aparente subjetivismo con que Kant había transformado en «fenómeno» todo lo cognoscible, trataban Schelling y Hegel de dar una base sólida a la existencia, comprendiendo su contenido como revelación inmediata o como pulsaciones de una vida metafísica. Se libertaron de la dependencia del sujeto porque para ellos lo real es absolutamente objetivo, y el fenómeno empírico una manifestación metafísica al propio tiempo; para ellos no existe la excisión entre el mundo como representación y la cosa en sí, y con eso la existencia deviene algo absoluto en cada una de sus partes. Schopenhauer tiene que rechazar un absoluto de esta clase, porque para él la realidad inmediatamente dada es una ilusión, un sueño de almas débiles, un velo, extendido sobre la realidad real, que está destinado a rasgarse. Aquí se manifiesta la diferencia entre dos tipos humanos fundamentalmente distintos. Para uno, la propia substancia de la existencia y su sentido definitivo llena todos los puntos en que se manifiesta con una unidad total panteísta, que hace que la divinidad del ser luzca en todos sus contenidos de un modo uniforme que no admite gradación, o bien el ser absoluto del mundo se manifiesta en una serie o desarrollo que contiene dentro de sí a cada una de las distintas manifestaciones como insustituible e incomparable. Por el contrario, el otro tipo saca espacio para lo absoluto, para lo que es absolutamente, por una línea divisoria trazada en el cuadro del mundo. Separa del mundo un mundo de lo no esencial, un mundo en que las raíces de las cosas no se manifiestan como tales, y en el que se coloca todo lo relativo y pasajero, todo lo subjetivo y privado de substancias. Al otro lado está la realidad que descansa en absoluto sobre sí, el núcleo del ser que para el hombre del primer tipo está en todo fenómeno, y para el del segundo está precisamente fuera de todo fenómeno, en tanto fenómeno individual. Esta oposición tiene sus raíces, no en la

especulación filosófica, sino en toda la amplitud de la vida espiritual tal como se va ofreciendo en tentativas, veleidades, realizaciones parciales. Siempre que se trate de buscar teórica o prácticamente en una esfera de cosas individuales la expresión para un esencial o principal se encuentra puesta esta alternativa. La unidad ha de encontrarse y realizarse con la totalidad de los fenómenos, o si se lograra con mayor perfección y pureza por medio de una separación que desde el principio excluya de aquel absoluto ciertas manifestaciones de la existencia, aquí decide del cuadro final nuestra tendencia a la distinción de la misma manera que en el primer tipo decide el impulso a la unidad. La filosofía no hace más que recoger esta oposición y llevarla hasta las últimas consecuencias desde sus formas rudimentarias, muchas veces en verdad, intentando satisfacer igualmente ambas tendencias. Y este es el esfuerzo de Schopenhauer. El mundo de lo individual, que es un mundo de fenómenos, como tal pertenece a las normas de nuestro intelecto y, por consiguiente, nada tiene que ver con la esencia fundamental y con el ser en sí de la existencia. Entre ambos existe la diferencia mayor posible, la diferencia absoluta, y el fundamento de las cosas solo puede comprenderse, en su unidad y pureza, separándolo de todas las determinaciones del mundo de lo individual — ya trataremos esto con más detalle —. Ahora, que como este absoluto real es también lo esencial de todas aquellas singularidades múltiples, su unidad, considerada desde el punto de vista de la realidad propiamente dicha, abraza ja plena totalidad del mundo. Así como la realidad metafísica por una parte se separa del fenómeno, pero por otra parte lo penetra a él también, se satisfacen en la representación del mundo las dos tendencias a la unidad y a la distinción. Pero a pesar de que de este modo el fenómeno expresa perfectamente la existencia en su lenguaje, en la cabeza del ser que forma la representación, y a pesar del carácter plenamente relativo de todo lo empírico, esta imagen del mundo está orientada hacia lo absoluto, que Schopenhauer rechaza en términos tan enérgicos, pero del que no puede huirse más que por dos caminos. En primer lugar, puede acallarse la sed de realidad en el fenómeno, en sus conexiones y leyes. Este es, a mi juicio, el último sentido de la filosofía de Kant, que Schopenhauer ha entendido tan mal en este punto. Kant concluye: El mundo es fenómeno, y por eso es plenamente objetivo y real y penetrable hasta su fondo, precisamente porque todo más allá del fenómeno no sería más que

una fantasía sin contenido. Schopenhauer deduce lo contrario del axioma kantiano del fenomenalismo del mundo. Por tanto, este mundo es algo irreal, y la verdadera realidad hay que buscarla más allá de él. Para el sentimiento que de ella tiene Kant, la realidad es una categoría formadora de experiencia; mas para Schopenhauer, que ansia lo metafísico absoluto, es lo contrario de toda experiencia. Kant halló la conclusión y el punto de descanso del pensamiento en la fenomenalidad de la existencia; en cambio para Schopenhauer esta fenomenalidad se convirtió en un simple medio para señalar un lugar al absoluto de la existencia, un lugar colocado más allá de aquella fenomenalidad. Lo que a Kant le ha servido para rechazar el absoluto, lo ha empleado Schopenhauer en legitimarlo.

El otro camino, por el que puede formarse una representación del mundo que no esté acabada por el absoluto, va por más allá de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. Para él, todo ser, entre en la categoría que sea, consiste en relaciones. Verdad y valor, existencia y derecho, libertad y norma no son determinaciones que correspondan a un objeto por sí y que puedan ser comprendidas independientemente, sino que los objetos solo las poseen en relación como una relación con otros. De la misma manera que ningún cuerpo es pesado en sí mismo sino tan solo en relación a otro, que a su vez solo lo es en relación al primero, así no hay ningún principio verdadero, ninguna cosa valiosa, ninguna existencia objetiva, sino que todo esto se lo conceden mutuamente unos a otros los distintos contenidos del mundo. No son solo los elementos materiales del mundo los que cada vez más, para el conocimiento progresivo, se van resolviendo en funciones, es decir, en relatividades, y se deben mutuamente todas sus determinaciones. Ahora, que a este punto de vista no puede hacérsele la objeción que Schopenhauer hace a la relatividad tal como él la ve en el empirismo. ¿Dónde están las substancias, de las que sale todo esto, y que pudieran aparecer como los sujetos de todas estas relaciones recíprocas? Pues esta objeción supone precisamente lo que niega el relativismo: el que la relatividad tenga que descansar en absoluto. Esto no es más que trasladar a la forma general de la existencia absoluta de una categoría vigente en lo práctico y pasajero que en aquélla solo son capas secundarias. Sin embargo, aquí no se trata de determinar el derecho a resolver en un ser mutuo el ser por sí de las cosas, sino denotar cómo esta concepción total es el reverso de la de

Schopenhauer, que busca, por el contrario, tras cada ser mutuo, un ser por sí, tras de cada relatividad lo absoluto, en que descanse y que la sirva de justificación.

Ahora, como Schopenhauer se cierra estos dos caminos, tiene que buscar, frente a la condicionalidad de lo dado, un incondicional, frente a su fluir, el ser permanente frente al fenómeno, la cosa en sí. Por consiguiente, se trata de hallar el punto en que para él que de esta manera inquiere coincidan los dos mundos, y en el cual se abra desde el uno, que inmediatamente se ofrece, el paso para el otro. Y si antes la filosofía ha convertido aquella multiplicidad de la existencia de que partíamos en una dualidad de mundos y los ha distinguido y los ha unido, tendrá que buscar el contacto y el puente que comunique ambos mundos en un solo lugar, en el alma humana, en el sujeto constituido por nosotros mismos. Tírese como se quiera la línea que separa en dos unidades opuestas a todo lo pensable, el hombre siempre participará de ambas. El mundo de las ideas y el de la casualidad en el tiempo y en el espacio, el orden divino y el del anticristo, el mecanismo de las cosas que no conoce la finalidad y su sentido y valor, del que nosotros no podemos prescindir, la estructura natural — corporal de la existencia y del cosmos y la estructura de lo espiritual e histórico —, todas estas dualidades si no se armonizan precisamente en el hombre se encuentran por lo menos en él; el hombre pasa de un mundo al otro, y su doble naturaleza es la garantía de que ambos mundos distintos no chocaran sin esperanza. El específico sentimiento de la vida del hombre se expresa en esto: el sentimiento de estar en el conjunto de la vida, y en los momentos aislados en el límite y en la decisión entre dos direcciones opuestas, o mejor dicho, en ser este límite y decisión. Lo que se llama la personalidad del hombre y lo que constituye la forma de su libertad, el no estar ligado incondicionalmente y con todo su ser a una sola posibilidad de la existencia, es quizá la raíz, quizá el efecto de aquella dualidad que penetra toda su existencia y la forma de su representación del mundo; merced a ella se halla siempre en uno de estos puntos de encuentro de las dos direcciones forzado a decidir. Por eso también, en cambio, la concepción panteísta del mundo de Spinoza, que rechaza toda dualidad, no tiene ninguna aplicación, por decirlo así, al concepto de la libre personalidad. Ahora, de la misma manera que la categoría de fenómeno y cosa en sí es la más acabada y

fundamental para reunir en sí la distinción de la representación del mundo, ofrece también al yo la posibilidad más pura y rica para reunir en sí ambos mundos. El yo es el portador de todo el mundo de los fenómenos; los límites de este son los mismos que los límites de la intelectualidad humana. Pero este yo, que considerado así, como la suma de sus representaciones, es en cierto modo el mundo de los fenómenos, es, por otra parte, un ser en el que radica un tal conocer considerado como una función. Aunque todo el contenido del conocimiento fuese un sueño, el ser en quien este sueño se realiza es él, al menos existe realmente, aparte de lo que como realidad valgan sus representaciones. De modo que mientras el sujeto produce como un reflejo suyo el mundo de las representaciones, incluso su propia representación, visto desde adentro es al mismo tiempo una realidad absoluta. Cuando se conoce a sí mismo, se ordena en su mundo de representaciones como una parte de él. Pero en cuanto es el ser que se aparece portador y llevado, objeto y sujeto absoluto además, contenido y actividad engendradora del contenido, en este punto único tenemos, además del fenómeno, el más allá, y lo tememos porque somos.

En esta posición del sujeto, como posesión común del fenómeno y de la cosa en sí, como ciudadano de ambos mundos, se basa la metafísica de Schopenhauer; esta posición es la que determina la dirección del camino por donde llega al absoluto de la existencia. El hombre se aparece como una manifestación corporal, como un cuerpo entre cuerpos. Su materia y sus movimientos están determinados con la misma fatalidad que los de los demás objetos; sus acciones se realizan en una casualidad rigurosa de incitaciones y motivos. Así nuestra vida intuible es, considerada de un modo puramente objetivo, tan comprensible como cualquier otro fenómeno, y su naturaleza interior tan enigmática. Pero los movimientos de nuestro cuerpo se nos presentan, además que de este modo exterior, de otra manera completamente distinta. Son al mismo tiempo actos de nuestra voluntad. Lo que exteriormente aparece como un movimiento nuestro, inferiormente es una acción de voluntad; y al contrario, todo acto verdadero de voluntad es al mismo tiempo, sin remisión e inmediatamente, una inervación física. Lo que nos engaña sobre esta conexión es que confundimos las decisiones que se refieran al porvenir, o los meros deseos, con la verdadera voluntad. Solo la ejecución hace la verdadera decisión

que hasta entonces no pasaba de ser un propósito modificable, y todos los «me gustaría» son ecos de la voluntad, pero no su verdadera realidad. Por otra parte, toda acción sobre el cuerpo es inmediatamente una acción sobre la voluntad; se llama dolor cuando es conforme a la voluntad, y placer cuando le es contraria. En la teoría de Schopenhauer, desarrollada consecuentemente, no hay dolor que no quisiéramos por ser tal dolor, ni placer que quisiésemos por ser tal placer. Esto parece a posteriori. Pero en realidad el dolor no es otra cosa que la violencia que se hace a nuestra voluntad; el que una impresión sea dolorosa no es la causa que hace que yo no la quiera, sino que el que yo no la quiera es el nombre propio y primario de aquel fenómeno, al que damos el nombre de dolor; y lo mismo puede decirse del placer. La voluntad y la acción no son tampoco dos cosas que se sigan en el tiempo y a quienes una el lazo de la casualidad; no son más que el aspecto exterior e interior de una misma realidad. La voluntad en cuanto es lo absolutamente interior, el portador de la acción que se manifiesta no puede nunca aparecer en el fenómeno, y, por su parte, el fenómeno de nuestra actividad está de tal manera en el mundo de los fenómenos, en el tiempo y en el espacio, que para su conocimiento científico no puede nunca apelarse a la última instancia de la voluntad fundamental. Más tarde se verá cómo se puede compaginar esto con el hecho de que nosotros encontremos en nuestra conciencia a la voluntad como miembro causal, temporal. De este modo resulta que nuestra existencia práctica se nos da de dos maneras. De una parte nos contemplamos a nosotros mismos como un objeto, como una parte del mundo de los fenómenos; pero al propio tiempo sentimos cómo estos fenómenos se producen interiormente; sentimos la voluntad que está detrás de ellos como la verdadera realidad, y que por eso no puede nunca estar contenida en sus formas. En este punto único se ha pasado de la esfera del mero contenido de las representaciones, o mejor dicho, se ha descubierto su más allá, que en cierto modo no está detrás de ellas, sino delante. Mientras que no hacemos más que conocer nuestra vida activa en sus manifestaciones individuales, haciéndola nuestro objeto, nuestra voluntad crea. O mejor dicho: la voluntad es aquel ser que solo a posteriori se aparece a nuestro intelecto consciente y a sus formas como manifestación individual de nuestra vida. De estas dos maneras y solo en estas dos existimos para nosotros mismos: Como seres productivos, creadores a cada

momento de nuestra vida práctica, y como reflejos de conciencia de este ser originario y creador; como original y como imagen al mismo tiempo. Y como no encontramos en nosotros mismos más que estas dos cosas, habrá que llamar, aplicando la fórmula fundamental de Kant, a aquello que no es en nosotros fenómeno, a la voluntad, que es el supuesto de nuestros fenómenos, el ser metafísico, la cosa en sí. Con esto Schopenhauer ha declarado por el primer portador de la distinción kantiana al sujeto mismo, siguiendo la tendencia fundamental del ser moderno de centrar en el yo todas las categorías del mundo. En nosotros mismos, la única existencia que no conocemos solo de por fuera, se dan los dos aspectos del mundo. El hondo sentimiento que acompaña a nuestra vida de que en cada momento somos al propio tiempo espectadores y actores, fenómeno y última razón del fenómeno, criaturas y creadores, este es para Schopenhauer el primer fundamento de la explicación filosófica de la existencia.

Para comprender en toda su significación esta voluntad, que debe ser nuestra realidad metafísica, no debe buscársela en un acto cualquiera de voluntad determinado por un fin, sino más bien en aquello que resta, si separamos el querer de todos los contenidos, representaciones y motivaciones que constituyen su vestidura, su forma de fenómeno. Todas estas voliciones, ligadas a un fin singular, pertenecen a nuestro mundo espiritual empírico, que sigue el principio de razón suficiente, y que no expresa más que el reflejo de los hondos acontecimientos que en nosotros mismos se verifican; estos en sí mismo están fuera de toda conciencia, y no saben nada de las formas singulares que toman como parte de la historia de nuestra vida en el tiempo y en el espacio. Es importante, sobre todo, separar las llamadas motivaciones que a menudo parece que agotan el acto de voluntad, y que en realidad pertenecen a la parte del mundo exterior accesible a la experiencia, y coordinado al mundo exterior. Lo que separado todo esto quede todavía, como lo absolutamente indiferenciado de nuestros instintos e intenciones, no puede escribirse con palabras, precisamente porque es el principio originario de toda vida consciente. Y esta imposibilidad se corresponde con el hecho de que en todo hombre debe existir un sentimiento obscuro de esta voluntad impulsora, colocada más allá de la esfera de nuestra existencia singular. Como aquí se trata de lo que todos somos sin distinción, la filosofía no puede hacer otra cosa

sino elevar a saber conceptual esta cosa fundamental, ultraterrena, que en todos suena de alguna manera. Mas como esto, por metafísico que sea, no deja del ser conocimiento, por medio de ello la voluntad sale del su apartamiento como cosa en sí, para entrar en la región de las representaciones. Y esto verifica la última separación y distinción, que fija el puesto de la voluntad dentro de la concepción del mundo de Schopenhauer. Si llamamos voluntad al absoluto que en nosotros se contiene, ya podemos tomar este concepto todo lo puro y por encima de lo singular que queramos; también así será un fenómeno espiritual, una mera referencia a algo innominable. Solamente que con la voluntad, como fenómeno espiritual, se hace más claramente que con otro elemento cualquiera del mundo, la referencia a lo que nunca podrá ser fenómeno. Al sabernos, como absolutamente volentes, más allá de todo contenido individual de este querer proporcionado por el mundo, no llegamos a aprehender aquel inaprehensible, pero nos acercamos a él todo lo posible; estamos en el punto en que todavía no está él mismo, sino su manifestación; pero su manifestación más clara y sensible, en la cual, por lo menos, para hablar modernamente, se nos ofrecen en vez de las alegorías que suelen representarnos al absoluto, un símbolo de este. Permanecemos en el mundo de los fenómenos, aun cuando tengamos conciencia de la voluntad y hablemos de ella; pero en este lugar es más tenue que en parte alguna el velo que oculta el en sí de nuestro ser; y si no se descubre por entero, al menos se ciñe más estrechamente, con menos pliegues que en parte alguna, en derredor del absoluto, que está en nosotros. Esto debe tenerse siempre en cuenta, si no se quiere tomar la metafísica de Schopenhauer por una mitología, por un antropomorfismo fantástico. Cierto que él mismo ha dado el pretexto para ello, al declarar sin reservas: «La voluntad es la cosa en sí». Si para interpretar esta fórmula se olvidan las reservas hechas, resultará una inconsecuencia infantil, una traslación de lo empírico a lo trascendente, como en las religiones que crean los dioses a imagen del hombre. Pero, en realidad, con su explicación de la voluntad no hace Schopenhauer más que dar una dirección más directa al camino del pensamiento hacia el absoluto, sin abandonar por eso el camino ordinario que queda siempre en lo relativo. Cuando hablamos en el sentido de la intención de Schopenhauer de nuestro ser absoluto colocado más allá del fenómeno, nos encontramos en cierto modo en una situación

intermedia entre el ser y el conocer, a lo que podría llamarse la situación metafísica. Mas no se entienda que se trata aquí de una mezcla de ambos; esta situación es algo especial e incomparable en el fondo, lo mismo que la intuición intelectual de Schelling. Y lo que resulta en todas las especulaciones es esto: Dios, o el fundamento del mundo, llega en nosotros a la conciencia de sí mismo. Pues en ello está ya el sentimiento de que la conciencia no tiene aquí su objeto fuera de ella, de que el contenido de la conciencia no está separado del ser como de un mundo heterogéneo, sino que, en cierto modo, el ser lleva en su seno la conciencia.

Con esto no se trata la cuestión de la verdad objetiva de esta concepción de Schopenhauer. Siempre habrá de quedar para un sentimiento incontrolable la decisión de si por bajo o, mejor dicho, por dentro de todo querer individual ha de haber aún una voluntad, una distinta de sus varios contenidos, el correlativo real del concepto general voluntad, o si este concepto no será más que una abstracción, algo así como el concepto de azul, que sacamos de las cosas azules, o como el concepto del sonido que sacamos de los distintos sonidos. Para Schopenhauer, la voluntad es semejante al vapor que mueve las máquinas más distintas. Es verdad que la voluntad vive en sus actos particulares; pero lo que hace de estos actos de voluntad, no puede explicarse por causas del mismo género, de las que las hacen existir como tales actos particulares. En todo caso, me parece que en esto palpita un sentimiento general y hondo, bien que obscuro, el mismo sentimiento que asegura una infinitud en nosotros, que nos hace sentir como infinito a nuestro yo, aun cuando su vida no se manifieste más que en contenidos finitos. Todos sentimos que en ningún proceso particular del alma — por muy amplia que supongamos la representación, por muy enérgico que nos figuremos el acto de voluntad, y por apasionado que sea el sentimiento que en él palpita — pueden expresarse plenamente todas las fuerzas impulsivas y los profundos procesos que con un proceso particular están en relación. Por encima de cada momento de la vida del alma está la provisión de energía de donde sale; en él no queda agotada la fuerza creadora del alma. Por eso nos sentimos constantemente como un más, como algo que alcanza más lejos que la realidad que en cada momento concreto se nos ofrece, y la repetición continua de este sentimiento hace que

cristalice en la conciencia de que nosotros somos en absoluto algo más que una cosa finita, que en cada manifestación particular, que se hace particular precisamente por su contenido, se expresa algo en sí infinito. A este sentimiento fundamental obedece Schopenhauer cuando ve en cada acto de voluntad, que se individualiza merced a su contenido particular, una voluntad general, que de antemano va más lejos de toda posible individualización, que no se considera satisfecha con los fines particulares. Schopenhauer expresa esto diciendo que se puede ciertamente explicar psicológicamente, porque yo quiero esta o aquella cosa determinada; pero no porque quiero en general, o porque mi voluntad en conjunto va en una dirección que agota la totalidad de mi carácter. Cada acto de voluntad particular queda satisfecho principalmente considerándolo como finito, pero no la voluntad general que vive en él, y que continúa viviendo después de él, porque no puede dar en él toda su vida.

La teoría de la voluntad, como lo absoluto en nosotros, tiene dos significaciones, que separadas dejan pasar entre ambas el dogma metafísico de Schopenhauer. Una de ellas es la ya mencionada: la inagotabilidad de nuestro ser total por la continuación y suma de los distintos actos particulares, el más que esto que se siente al lado y tras cada esto. En nada parece revelarse tan Inmediatamente esta configuración de nuestro ser más íntimo como en la voluntad, cuyo ser espiritual consiste en el salirse de lo existente, y en el círculo infinito de cuyos objetos el alma refleja su propia interior ilimitación. Sin embargo, habría que preguntar si podemos conformarnos con una explicación para ese último fundamento de la vida, que en substancia no es más que una plausible analogía tomada de la esfera de la conciencia inmediata. Aquello que sentimos como la inagotabilidad de nuestro ser, y al mismo tiempo como lo que está más allá de todas nuestras manifestaciones particulares, y que en más de un sentido puede calificarse de falto de fundamento, lo mismo puede consistir en la infinitud de una encadenación lógica, que en la unidad del alma que se va realizando aproximadamente en las relaciones mutuas de sus actos particulares, pero que nunca se realiza plenamente, o también en las relaciones con la existencia, que está fuera de ella, las cuales poseen en ella una infinita posibilidad; de tal suerte, que lo que en ella acontece se siente como sugestiones de un ambiente que nos

rodea, y frente al cual sentimos en forma latente en nosotros otras en número incontables. En resumen, es cierto que Schopenhauer ha sentido de un modo nuevo, y con una profundidad que no ha sido superada, el problema que formuló primeramente Fichte como la oposición entre el yo puro y el empírico. En cada acto particular de nuestra alma sentimos una energía, que al propio tiempo va por encima de él, que se renueva como por sí misma, sin causa alguna que esté fuera de ella, un infinito absoluto, portador de nuestras finitudes y relatividades. Este sentimiento de la existencia, que no puede ser nunca expresado sino de un modo imperfecto, ha encontrado en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer una explicación cuya plasticidad hace acaso más claro el problema que ninguna otra. Solo que esta plasticidad, en la que la voluntad simboliza que la vida profunda queda por más allá de toda particularidad finita, como solución del problema no le presta ventaja alguna sobre cualquiera de las muchas posibles.

Pero, por otra parte, esta metafísica de la voluntad encierra una significación que hace de ella, aunque se rechace su exageración metafísica, uno de los pocos progresos verdaderamente grandes que hasta ahora ha logrado el problema de la vida humana en la filosofía. Prescindiendo de tan pocas excepciones, que pueden considerarse como quantité negligeable para toda la filosofía anterior a Schopenhauer, el hombre aparecía como un ser de razón. Sin duda que todos los filósofos están, de acuerdo en que es bastante irrazonable; pero esto no es más que un apartamiento de su propia naturaleza, de aquello que debe ser porque ya lo es, y porque lo es, no solo según la idea, según la aspiración moral, sino según el ser más hondo, según su más profunda realidad. El pensamiento ha trabajado siempre con este doble sentido de nuestro ser. Lo que de nosotros se demanda como la superación de nuestro ser actual es también un ser, es el ser más fundamental y más real. Toda fundamentación metafísica, o simplemente profunda de la ética, sigue la fórmula — cuya plena significación comprenderemos más adelante —: Hazte lo que eres. Ni siquiera es una excepción de esto aquel radicalismo religioso para el cual el hombre es, por decirlo así, una criatura de Satán, y solo puede llegar a un valor por una gracia incomprensible de arriba; porque en esta creencia se supone como último fundamento que el hombre es una manera de hijo de Dios, un hijo perdido ciertamente, pero en el cual vive una

esencia mística que hace que pueda obrar aquella gracia. De este modo resulta que el ser tiene un sentido más amplio y otro más estricto, y así se produce la ilógica situación de que somos lo que no somos y no somos lo que somos; esta es la expresión de una necesidad fundamental y característica, y acaso también de una cobardía de los hombres, que creen que no podrán soportar una exigencia o deber, si no sienten que en lo hondo de sí mismos viven ya las condiciones que los hacen realizables. Esta categoría es la que ha convertido al hombre en un ser de razón, a pesar de que la apariencia de su ser dice lo contrario. Ahora, el que sea precisamente la razón lo esencial del hombre y la racionalidad su función más honda, en cuyas normas están contenidos todos nuestros valores (de tal modo que hasta la moral se aparece como un dominio de la razón), esto nace, sin duda, de que los filósofos que así piensan tienen a la razón y al conocimiento por el centro de la vida. La antigua representación ingenua de que «solo conocemos iguales por iguales», recibe en este punto una aplicación curiosa: El objeto tenía que tener el carácter de patrimonio subjetivo de conocimiento puesto en función, porque si no este creía que no podía cerciorarse de haber penetrado plenamente a aquél. El principio de Kant, según el cual las condiciones del conocimiento son al propio tiempo las condiciones del objeto del conocimiento (porque el conocimiento se forma su objeto), se ha extendido al carácter general del sujeto y del objeto, haciéndole pasar de las determinaciones particulares de los objetos, a las cuales Kant se refería.

Schopenhauer ha destrozado este dogma, de que la razón constituía el más hondo fundamento esencial del hombre. Aunque estuviese velado en la superficie, y aceptase o no lo que Schopenhauer pone en su lugar, por eso solo hay que contarle entre los grandes creadores filosóficos y entre los descubridores de nuevas posibilidades de interpretar la vida. Mientras que antes, como el último fundamento del hombre se consideraba aquella energía que, como más adecuadamente se expresaba, era en el pensamiento y en su lógica, Schopenhauer arranca de este fundamento esencial a la razón, y por un giro atrevido la transforma en un accidente, en un medio o en una consecuencia del querer, que demanda para sí aquel puesto. Schopenhauer ha visto con gran profundidad que aun los contenidos de representaciones y los encadenamientos del

entendimiento presuponen, como procesos espirituales, una fuerza impulsiva que viva más allá de las relaciones meramente intelectuales y lógicas de aquellos contenidos. Cuando de determinadas premisas deducimos una consecuencia, sentimos que con eso no hacemos más que expresar relaciones ya necesarias de los conceptos, realizar una exigencia ideal que estaba contenida en ellos mismos. Y el que nosotros la realicemos, el que traslademos a nuestro pensamiento aquella relación real, no está dado con los contenidos ni asociaciones de los conceptos, en sí mismos faltos de fuerza, por decirlo así, ni es idéntico a ellos. Este proceso de producción de nuestro propio ser puede tomar aquel contenido lógico, objetivamente necesario, y será entonces racional; pero por su esencia verdadera estará más allá de la razón y de la insensatez, de la lógica y de la contradicción; más bien al contrario, es irrazonable, en puro sentido negativo. Porque la voluntad de Schopenhauer no está contra la razón, sino solo fuera de ella, y por eso mismo fuera también de su contrario. Esta inversión en el concepto del hombre, según la que la razón deja de ser su realidad más profunda, si bien algo encubierta, para convertirse en un contenido, o si se quiere en una forma que solo secundariamente es admitida o rechazada en el proceso de producción de nuestro propio ser; por la vida verdaderamente real, esta inversión es un síntoma y un factor de un movimiento muy hondo del conocimiento. Por todas partes se ha levantado en el siglo XIX la representación de que nuestro ser, la propia substancia de nuestra vida, solo encuentra una expresión casual, incompleta y a menudo falsa en nuestras representaciones y en nuestra conciencia. El germen de esta convicción está en Kant, que declaró que nuestro yo empírico, es decir, el conjunto de las representaciones hechas en nuestra conciencia, eran las manifestaciones determinadas por las normas de la conciencia de una cosa en sí, que yace en el fondo de nuestro mundo espiritual, y que es tan trascendente e incognoscible como la cosa en sí de los fenómenos exteriores. Ahora que en Kant este pensamiento no llega a la oposición entre ser y conciencia; de una parte, porque para él el mundo empírico de la conciencia es el verdadero ser, y la cosa en sí que queda detrás de él «no es más que una idea», y de otra parte, porque al buscar para esta idea un contenido positivo, encuentra que la razón es el último fundamento de nuestro ser. En cambio, Marx plantea de una manera aguda la oposición: ¿Es, pregunta, la conciencia de los hombres lo que

determina su ser, o, por el contrario, su ser el que determina su conciencia? Ahora, que Marx trata el problema de un modo limitado, en cuanto interesa a su fin el mostrar que lo que determina la conciencia del hombre es su ser social. Separándose decididamente del racionalismo del siglo XVIII, con su acentuación del valor de la conciencia, pasa por el XIX la valoración del ser como una realidad inmediata, no siendo la conciencia más que una compañera accidental e irregular suya, una luz que aparece aquí y allá, ni siquiera un símbolo que acompañase a nuestro ser de un modo continuo y le hiciese cognoscible. Esta inversión puede verse lo mismo en las corrientes románticas del siglo, que en las materialistas e historicistas. En la metafísica de la voluntad de Schopenhauer vive en toda su amplitud el sentimiento de que nosotros somos algo y de que tenemos de este ser una certeza de que no es la del conocimiento consciente. Con esto se niega el racionalismo, a quien Kant había destronado en la esfera particular del conocimiento y substituido por la experiencia, como la única portadora del conocer de la realidad; ahora deja de explicar también la concepción general del hombre. Por muy ligados que estemos a la vida de la conciencia y del entendimiento, en ella no somos más que el lugar para un desfile de imágenes; pero no somos propiamente ninguno de los contenidos de estas representaciones, ya se refieran al alma o al mundo exterior.

Schopenhauer ha tenido valor para formular aquel radicalismo, en evitación del cual se había creado la concepción de que el hombre era un ser de razón. El radicalismo de que las imágenes de la conciencia, en que se manifiesta la vida empírica, no encierran la realidad de nuestro ser, no pueden tener contacto con él, porque el ser no tiene la misma esencia que la conciencia racional. Pero no le basta este ser de un modo meramente negativo; solo desde el momento en que por su contenido ha caracterizado este ser, como aquel impulso metafísico, aquella ansia obscura de nuestro ser que se aparece como la insaciabilidad de la voluntad, solo por eso ha dado toda su amplitud al abismo que media entre nuestra realidad y las representaciones e imágenes de la razón y la conciencia. Y si entre ellos existe alguna unidad, es una unidad todavía más contraria al racionalismo que aquella excisión, la unidad que deriva que de toda conciencia e intelecto son meros productos de la voluntad, instrumentos que forja para sus fines, y que por su propia

determinación son dependientes de él, aun cuando en ocasiones sean infieles a esta determinación. Y de esta manera queda aniquilado el carácter racional de la vida en favor de su carácter de ser, o si se quiere, de fuerza en la voluntad misma. Si el hombre es un ser de razón, siente los valores y los fines, y porque los siente como tales, los quiere; el fin puesto y valorado determina la apetencia; esta es la concepción corriente. En cambio, para Schopenhauer el fin que estimamos, y tras del cual vamos impulsados, nace de la voluntad como del hecho originario. No queremos, porque nuestra razón estatuya fines y valores, sino porque queremos; tenemos fines, porque queremos continuamente, sin propósito, desde lo más hondo de nuestro ser. Los fines no son otra cosa que la expresión o la organización lógica de los procesos de la voluntad. Así, la racionabilidad de nuestra existencia pierde el último apoyo que tenía en el concepto de fin, mientras parecía que el querer era el camino hacia los puntos previamente designados — principalmente — por la razón. Mas ahora el intelecto no es más que la iluminación del proceso de la voluntad, que fluye de sí mismo, al cual forma la conciencia según las categorías del entendimiento, y los distintos fines individuales no son más que puntos de luz esparcidos sobre aquel proceso. De esta manera se comprende plenamente la afirmación que se había hecho antes de que nosotros sabemos siempre lo que queremos en cada determinado momento, pero nunca lo que queremos en general y por qué lo queremos. Esta es una división y nueva ordenación de nuestro ser y nuestra conciencia, merced a la cual nuestra existencia no consiste en los actos singulares que conscientemente la componen; según ella, se distingue el todo de la vida de la suma de sus particularidades, y deviene aquella unidad de hechos que reconocemos en todas sus particularidades como su substancia, pero a la cual sentimos, además, detrás de ellas, como el obscuro destino de la vida, el destino, que no es algo que se añada a la vida, sino la vida misma.

III. La metafísica de la voluntad

La variedad como la forma aparencial de la existencia, su ser en sí como su unidad incondicionada. — De aquí resulta justificada la traslación de la esencia fundamental reconocida en el hombre a la estructura metafísica de la existencia en general. — El mundo como manifestación de la voluntad metafísica. — Se desecha el reproche de la personificación mitológica del mundo. — La contradicción en la voluntad y la imposibilidad del ser y su humillación al considerarlo como voluntad. — La unidad de la voluntad como motivo pesimista.

∞

Para Schopenhauer, el que el hombre devenga representación de sí mismo, devenga un objeto de la intuición y del conocimiento, acontece, porque al hacerlo se liberta de la raíz unitaria de su ser. Se escinde de su ser cerrado en sí mismo, y se ordena, como imagen, en una amplia conexión con otras variedades que tienen como imágenes el mismo carácter y las mismas leyes. Estas series de lo especial, lo temporal, lo causal, aunque solo existen como representaciones nuestras, se extienden como representaciones más allá de nuestro yo por todos lados: más aún; nuestra propia representación, la imagen como la cual nos presentamos ante nuestra conciencia, no se forma sino por esta coordinación con otros elementos innumerables y por la limitación y la forma que unos a otros se dan mutuamente. Para la idea de Schopenhauer pasa también el círculo de la materia y la energía por nuestra existencia, como por la de los astros que giran y por la de las plantas florecidas, como se ha dicho después, y la unidad de la ley de la Naturaleza encaja nuestras manifestaciones corporales como las espirituales en la misma cadena a que pertenecen las más bajas o lejanas creaciones de la Naturaleza. Por consiguiente, deduce Schopenhauer — y con esto su principio del mundo de la significación para la existencia humana se eleva a explicación del ser general —, debemos atribuir a todas estas existencias, que como fenómenos son homogéneas con nosotros, el mismo ser interior,

absoluto, siendo en sí. Si los fenómenos cognoscibles son de la misma clase, puede suponerse que también será igual lo incognoscible que está en su fondo. La Naturaleza entera, comprendiéndonos a nosotros como existencia objeto de experiencia, forma como una circunferencia cerrada en sí, y en la cual cada sección hace referencia a la otra, pero no a nada colocado encima o debajo; solo en un punto único aparece en ella una línea de otra dirección, que en cierto modo la traspasa; y es el punto de nuestra existencia en que nosotros mismos, además de aparecer, somos; solo en él tenemos el radio que conduce al centro de la esfera, y este ha de valer para todo, pues para una de sus partes es cierto que está ordenado, indiferenciado de todos los demás en la ley general del todo.

Schopenhauer, interpretado estrictamente, no reconoce en nosotros mismos la voluntad como cosa en sí, porque esta es más bien lo incognoscible y la voluntad consciente tan solo un fenómeno; ahora, que es aquel fenómeno en el cual el velo irrompible que envuelve nuestro ser absoluto es menos denso, y de la misma manera en el resto de la Naturaleza; una vez que nuestra mirada se ha dirigido en este sentido, se descubren las huellas del mismo ser fundamental. El ímpetu con que las aguas buscan el fondo, la violencia con que los polos eléctricos pugnan por unirse, y que lo mismo que los deseos humanos se aumentan con los obstáculos, el ansia con que el hierro se une al imán, la tendencia incesante de la gravedad que atrae a los cuerpos hacia el centro de la tierra, todos estos fenómenos son manifestaciones obscuras y lejanas de aquello mismo que ansia y pugna en nosotros a la luz de la conciencia.

Fácilmente se ocurre acusar a esta explicación de humanización de la naturaleza de usar realistamente de analogías poéticas y mitológicas, de retroceder al primitivo animismo de la humanidad que en la conmoción del mar no veía más que la cólera del dios que en él moraba y que explicaba el viento como el soplar de Eolo. Pero esta crítica me parece superficial e hija de no haber comprendido bien el pensamiento de Schopenhauer. Naturalmente que cada cual puede rechazar en absoluto la explicación metafísica de la existencia, detenerse en los fenómenos del agua fluyente, del hierro que se mueve magnéticamente y del cuerpo que cae, tal como se presenta, y agotar su relación espiritual con el mundo, con la mera

descripción de estos fenómenos, o a lo sumo con la formulación matemática de sus leyes. Al que se conforme con esto no es posible imponerle la necesidad de más, de la misma manera que no puede imponérsele al hombre irreligioso la necesidad de la salvación, o al hombre antiartístico el éxtasis ante Monna Lisa o ante la Misa en do mayor. El que la necesidad metafísica sea indiscutible claro es que no debe explotarse para poner bajo su protección cualquier fantasía insensata. Era preciso acentuar esto para poner en claro que la crítica de la metafísica de Schopenhauer solo puede hacerse desde el punto de vista de que la metafísica en general está legitimada. Admitido esto, solo podría calificarse de humanización infantil y supersticiosa la explicación que hace Schopenhauer de toda existencia natural, como manifestación de una voluntad si él viera la voluntad en la naturaleza, tal como se aparece en nosotros, como hecho de conciencia empírico.

Pero Schopenhauer no comete esta falta metódica. Por voluntad absoluta entiende aquello que está en el fondo de la inmediata satisfacción de la voluntad en nosotros. No traslada un hecho de la esfera de experiencia psicológica a lo trascendente, que está separado de toda experiencia en general. Verdad es que esta falta es tan frecuente en la religión y en la metafísica, que acostumbra a presentarse en la crítica de la metafísica como hecho firme y forma valedera a priori. Pero en Schopenhauer el pensamiento metafísico no va por debajo del fenómeno psicológico humano ni del físico. Entre ambos solo existe la diferencia de grados de que la voluntad psicológica, por ser consciente, ofrece al pensamiento consciente su ser más íntimo super o infrapsicológico, mucho más de lo que ocurre con los fenómenos meramente materiales en que consiste para nosotros la naturaleza. Sin duda que nuestras adivinaciones y explicaciones metafísicas tienen que ahondar en grado diverso por bajo de la superficie de la existencia, cuyas partes se aparecen para nosotros a diversas alturas. A través de la experiencia de nosotros mismos brilla su núcleo no empírico más clara y distintamente que cuando se trata de manifestaciones no psicológicas. Y por eso, aceptando el supuesto de que aquel núcleo del ser es el mismo para sus manifestaciones psicológicas y para sus manifestaciones meramente exteriores, las primeras servirán legítimamente para explicar las segundas. Aquí nos encontramos ante uno de los pocos puntos en que Schopenhauer ha sido con frecuencia mal

comprendido. No se ha notado bastante su distinción entre la voluntad metafísica y la voluntad como manifestación de la conciencia; no se ha comprendido con bastante claridad que este hecho de experiencia psicológica, por mucho que pueda interpretarse en nosotros lo absoluto, lo eternamente inasequible, no hace más que aproximársele, pero sin llegar nunca a coincidir con él. De manera que Schopenhauer de ningún modo ha encajado en formas empíricas humanas el fundamento metafísico de las cosas — que está por encima de nuestra apariencia, como de toda apariencia —, sino que, al contrario, ha edificado lo humano, como todo lo demás, sobre el cimiento de lo metafísico. Al hacer que el mundo se conforme por el amor y el odio de los elementos como Empédocles, al hacer del bien de la Humanidad el fin creador de toda existencia como la metafísica teleológica, al dejar que el Dios que crea y dirige el mundo sea determinado como nosotros por motivos y afectos, se reduce el mundo al denominador hombre. Por el contrario, Schopenhauer ha reducido al hombre al denominador valedero para el mundo, y solo en el hombre, en el que se cortan el plano de aquel denominador y el de las apariencias, solo en el pensamiento ha hallado la posibilidad de una tal reducción.

Si según esto era injusto querer rebajar a Schopenhauer al nivel metódico de un animismo primitivo poético, por otra parte, es verdad que su metafísica contiene presuposiciones que son cosa exclusiva de la creencia personal. Y ante todo, la de que — la cual no es más que, una presuposición que nada dice del contenido que se dé a la explicación de la existencia — lo absoluto, lo en sí de los fenómenos sea precisamente lo mismo para todos ellos. Sin duda que para Schopenhauer, que tiene un punto de partida idealista, esto se aparece como sobreentendido. La excisión de las cosas en pluralidades solo es posible en el tiempo o en el espacio; nuestra representación solo puede contener el ser más que uno como una coexistencia en el espacio (nehencinander) o como una sucesión en el tiempo (nacheinander). Pero como estos no son sino formas de la representación, el ser en cuanto no está representado debe encontrarse libre de ellos. El ser no puede contener pluralidad alguna; no es uno en el sentido del uno individual, al lado del cual hay otro; la diferencia frente a un segundo o un tercero no existe con respecto a él; su unidad no es aislamiento de una pluralidad, es la unidad absoluta que solo en las formas de nuestro intelecto se

esconde en una pluralidad de representaciones. Por tanto, si el ser que no es representación puede ser aprehendido en un punto, este será el punto en que todas las representaciones tienen su esencia, que no es representación. En el plano en que solo una unidad existe, todos los radios que van entre los fenómenos varios y esta unidad deben cruzarse en ella. Se manifiesta aquí una conexión profunda entre la metafísica del ser fundada en el yo y el pensamiento monista, o si se quiere panteísta, de la unidad metafísica de este ser. El yo, para el cual la existencia es conciencia, no podría servir nunca como intérprete del ser total, de puente hacia él, si entre ambos no se pusiera una identidad de naturaleza. Esto vale incluso para el idealismo de Fichte, en el cual el yo es lo único absolutamente existente y produce el mundo como su representación. Pues esto sería imposible si el yo creador y representador no se supusiese al mismo tiempo como un creado y representado, como la personalidad empírica que existe en el mismo nivel con sujeción a las mismas leyes y con la misma estructura esencial que la piedra que cae o el pez que nada en lo profundo del mar. Toda existencia debe formar en sí y con el yo una unidad perfecta, caracterícese como se quiera, si ha de hallar en sí y en su contenido el punto a partir, del cual el pensamiento puede explicar la totalidad de las cosas. La mutua relación y dependencia de los contrarios, a la que no puede substraerse la unidad de criterio más radical, no se siente tan claramente en ninguna parte como en este entretenimiento del pensamiento de la unidad-todo en las doctrinas que encuentran en el yo el fundamento del conocer y hasta el fundamento real de todo ser.

Para tasar ahora en su valor esta convicción de la unidad metafísica de todas las cosas — uno de los fundamentos de la concepción total schopenhaueriana del mundo — es preciso percatarse de que Schopenhauer establece sin razón su necesidad lógica. En conclusión: toda pluralidad existe en el tiempo y en el espacio; el espacio y el tiempo no son más que maneras de comprensión de nuestro intelecto; luego aquello que por su concepto puede caer dentro de la esfera de nuestro intelecto, no puede ser una pluralidad, sino una unidad absoluta; esta conclusión no es legítima. En primer lugar, no es exacto que la pluralidad de lo real solo pueda existir en la sucesión de tiempo y del espacio. Nuestra conciencia no vive exclusivamente, como supone un error

tradicional, en la sucesión, en el tiempo de sus elementos. Cuando yo pienso: Vivir es sufrir, sin duda que el contenido de la conciencia vida precede al contenido de la conciencia sufrir. Pero además de esta relación de la distinción por razón del tiempo, tienen en mí ambas representaciones la relación de la contemporaneidad y de la coincidencia, que es lo que hace que ambas formen un juicio, lo que les da un sentido de unidad. Si fuesen sucesivas en sentido riguroso, esto es, si una de ellas desapareciese tan pronto como se presentase la otra, nunca podrían formar una proposición. Nuestra alma posee le capacidad misteriosa, que no obstante se manifiesta de un modo completamente empírico, de unir en un pensamiento absolutamente unitario a una pluralidad de elementos, de los que ha adquirido conciencia sucesivamente; en el sentido pensado de la proposición, vivir es sufrir, no hay antes ni después; es una conformación de lo vario que no necesita del tiempo ni del espacio, ni de cualquiera otra manifestación del principio de razón suficiente. Por tanto, aunque desapareciese, suprimiesen todas estas conformaciones, no quedaría tan solo una unidad absoluta, trascendente, sino por lo menos aquella pluralidad relacionada de un modo especial. En la incomparable creación del juicio humano, la unidad y la pluralidad viven unidas por modo tan maravilloso, que la pluralidad de sus elementos sobrevive a la supresión de toda representación en el tiempo y en el espacio, y, por otra parte, la unidad que vive en él es en sí tan absoluta, tan independiente de toda oposición y relatividad como Schopenhauer pensaba que solo en lo trascendente podría hallarse. Mas todavía en otro sentido no es exacta la lógica aparente de aquella conclusión: Lo que caracteriza al fenómeno es la diferenciación y la pluralidad; por tanto, lo que caracterice a la cosa en sí tiene que ser la unidad. Porque el que toda la existencia esté sometida a las categorías de fenómeno y cosa en sí, no ocurre con aquella indiscutible necesidad que supone Schopenhauer y con él toda la filosofía que deriva de Kant. Que lo real, lo existente, sea en uno conciencia no es en último término más que una hipótesis que somete a lo real inmediato al dominio del alma de un modo que solo al moderno subjetivismo puede aparecer como evidente. El que «el mundo sea mi representación», de ningún modo es tan evidente a priori como supone Schopenhauer. Presupone de antemano que la categoría de sujeto y objeto, que es válida dentro del mundo real empírico, lo abrace y lo contenga dentro de sí considerado como todo. Pero aun concediendo esto, concediendo que todo lo que se

aparece como fenómeno de las cosas debe quedar excluido de su ser, de aquí se seguiría, es verdad, que no podría considerarse como la esencia fundamental de los fenómenos de la experiencia esta pluralidad y diferenciación en que se aparecen; pero de ninguna manera que esa esencia fundamental hubiera de ser unida. Estamos aquí ante una falta lógica típica. La de suponer que con la negación de un concepto queda ya sentado otro más positivo. La cual se expresa en proporciones tan frecuentes como estas: Lo que no es finito tiene que ser infinito; el que no sea altruista tiene que ser un egoísta; lo que no puede escindirse en partes, es imperecedero hasta toda aquella teoría y práctica que está bajo la divisa; el que no está conmigo está contra mí. Pero ocurre que el conocimiento progresa de tal manera, que no puede encajarse a las cosas dentro de tales dualidades, que la negación de un término no es idéntica con la afirmación del otro. El tertium non datur no puede afirmarlo nunca el entendimiento humano con seguridad absoluta cuando se trata de dos determinaciones positivas, porque siempre existe la posibilidad de que aparezca una tercera que al excluir la primera pudiese entrar en su lugar, en vez de la segunda, que se había considerado hasta entonces como inevitable. Esto pasa con la conclusión de Schopenhauer, de que todo lo que no sea fenómeno haya de ser unidad. Concedamos que la pluralidad, la individualidad, la diferenciación, tal como la observamos en la experiencia, no puedan ser patrimonio más que del fenómeno, esto es, de las representaciones determinadas por las formas de nuestra conciencia, y que, por tanto, lo que está más allá de las representaciones, la cosa en sí no pueda tener estas características; aun en ese caso, sin duda que el absoluto puede ser una unidad; pero también puede ser perfectamente una manera de individualidad, y de ser por sí particular, tan distinta del carácter del fenómeno, tan poco empírica, tan absoluta e incognoscible para la conciencia como pudiera serlo aquella unidad.

Aquí se encuentran frente a frente dos posibilidades metafísicas, cada una de las cuales penetra hasta lo más profundo del sentimiento de la vida y que se prestan mutuamente plena luz. La pluralidad y excisión del mundo de los fenómenos es, como Schopenhauer repite constantemente, relativistas; es decir, que cada una de las manifestaciones del mundo de los fenómenos está limitada en el tiempo, en el espacio, o en relación de casualidad por

otra, y solo por medio de esta limitación adquiere su carácter peculiar; las cosas se prestan mutuamente su configuración individual; en el flujo del venir se aparecen como olas, cada una distinta de las demás y, sin embargo, determinadas por las mismas leyes, dependiente del ritmo de todas ellas, las más próximas y las más alejadas, y determinando a su vez la forma de las demás. Muy otra es la esencia, completamente opuesta de la individualidad metafísica, de las unidades absolutas, con las cuales la especulación construye el ser más allá de las imágenes empíricas de las representaciones. En este mundo cada elemento descansa en sí mismo de un modo absoluto; su vida y su configuración son la expresión de su propio ser interior, y no como en el mundo de experiencia la expresión de sus relaciones recíprocas con otras existencias. Dentro de ese mundo cada trozo de él es, y es de tal modo tan solo porque existen otros; por el contrario, la individualidad absoluta, cuyo tipo está en el sentimiento del ser por sí, libre de nuestra alma, es un elemento último del ser, no dimana de otro alguno, ni está sujeto a ninguna necesidad relativista; una individualidad así puede ser igual a otras, o única en su género; pero su ser nunca será determinado por otras, sino que es su realidad interior independiente principalmente de todas las demás. Es un característico sentimiento de vida el que se expresa en el hecho de que al buscar en el fondo de las cosas con este criterio no se encuentra una sola unidad, sino unidades, y en este sentimiento coinciden las filosofías por lo demás tan distintas de Leibnitz y Schleiermacher, de Herbart y Nietzsche. En cambio, si la imagen del mundo la forma el sentimiento contrario, entonces hay que aplicar la fórmula definitiva de Spinoza: Omnis determinatio est negatio. De este modo la individualidad, la determinatio, se pone en la conexión de las cosas, en la limitación que recíprocamente ejercen unas sobre otras, y merced a la cual hallan su forma particular, porque un ser no es aquello que los otros son, y solo por ello es lo que es. Se supone así una unidad de todo ser, dentro de la cual las formas particulares solo aparecen como excisión, es decir, por un no ser parcial. Y como el ser real, absoluto, no puede contener ningún no ser, no puede tener tampoco ninguna forma individualmente determinada. En su esencia más honda y propia todas las cosas son idénticas entre sí. Ahora que la forma individual, que se ofrece como hecho, salga sin otra explicación posible de aquel ser, o que sea el contenido de una concepción imperfecta meramente

subjetiva, o que la separación, el existir por sí del individuo se considere como una especie de pecado místico, lo individual siempre tendrá su asiento en la capa superior, secundaria de la imagen del mundo, nunca será otra cosa que la excisión, por decirlo así posterior, de aquel ser absolutamente unitario, en cuyo fondo — el último al que nosotros podemos llegar — no penetra aquél. Por el contrario, la esencia del individualismo metafísico es precisamente la extensión de la forma particular de la existencia, hasta su último fundamento, más allá de la superficie de su manifestación empírica. En esta concepción del mundo, la individualidad es aquella forma de la existencia particular que no existe merced a una limitación e influjo mutuos de varias particularidades, sino merced a un principio interior y propio derecho; existe en sí y por sí, es decir, tiene la misma característica que en la otra concepción distinta que a la unidad total de la mera relatividad y caracterización reciproca de los hechos de la experiencia.

Con esto resultará claro que la deducción que hace Schopenhauer, sacando la unidad del ser del mundo, de la pluralidad de los fenómenos, no posee necesidad lógica y deja espacio a una tercera alternativa. La pluralidad absoluta del ser yace tan hondamente bajo la relativa pluralidad del mundo empírico, como la unidad metafísica del mundo de Schopenhauer, y puede deducirse lo mismo que ella de la pluralidad de los fenómenos. El decidirse por una o por otra posibilidad del pensamiento ya no es cosa del pensamiento mismo, sino del sentimiento fundamental de la personalidad entera. Dependerá de que el sentido general que cada cual tenga del mundo se satisface mejor poniendo en su fondo una unidad incondicionada o una infinita variedad de unidades independientes unas de otras.

Aquí es de notar, como cosa significativa, que en la metafísica de Schopenhauer no hay lugar para el concepto de personalidad. La personalidad queda, por decirlo así, en medio del yo como representación y del yo como voluntad. Sin duda que el mundo de las representaciones es el lugar de la individualización, de la excisión de la existencia en seres individuales separados unos de otros. Pero esto no da individuos en el puro y absoluto sentido de la palabra. En el reino de los fenómenos las existencias individuales no se constituyen por una limitación recíproca, no por una existencia

propia que salga de su esencia interna; la forma de cada cual sale de tener un vecino antes y otro después, uno a la derecha y otro a la izquierda; uno más arriba y otro más abajo, y no por una necesidad interior propia de él e independiente de todo influjo interior. O mirado desde otro punto de vista: En la naturaleza, considerada como el completo de los fenómenos cognoscibles, vive una corriente de energía y materia que arrastra a cada cual en su continuidad. Objetivamente no existe aquí una delimitación propiamente dicha del uno por el otro; una necesidad eternamente activa hace que el uno pase al otro de tal manera, que solo es posible hablar del «uno» y del «otro» para nuestra representación que — aquí secundaria, por decirlo así — va trazando líneas divisorias, las cuales no existen en la estructura objetiva de las cosas, que es también representación, pero en sentido primario. Por medio de análisis y síntesis de los elementos de los fenómenos vamos creando seres individuales. Por eso los fenómenos individuales designados como «uno» no son como tales, más que algo ideal, que se introduce a causa de aquella razón, meramente subjetiva en el flujo de la existencia natural, absolutamente unitaria y que no conoce delimitación alguna objetiva. Por tanto, en el reino de los fenómenos no puede haber ningún yo, en el sentido de Schopenhauer, que con su propia sustantividad interior se opusiese al mundo con los demás yos; pero tampoco puede haberlo en el fundamento metafísico de las cosas tal como él lo piensa. Aquí lo mismo que allí, solo que en otra forma, la personalidad desaparece en una unidad para la que no existen límites, y dentro de la cual la personalidad sería una contradicción lógica. Pues la personalidad, tomada en su concepto pleno, es lo único que puede ofrecer un pendant al todo del mundo, porque posee el estar cerrada en sí misma y bastarse a sí propia, el existir por propio derecho y la forma permanente, de la que puede fluir una infinidad de contenidos. Solo la obra de arte posee esta unidad y perfección, este reposar pleno en sí misma. Precisamente esta forma, merced a la cual toda obra de arte es «un mundo por sí», y simboliza la totalidad de la existencia, la debe al alma personal que ha estampado su manera esencial en ella. Pero en su tendencia a negar la personalidad para salvar la unidad absoluta del ser, repite Schopenhauer la singular consideración de que la estructura o la función de las cosas, que se considera como su ser propio y absolutamente real, se pone al mismo tiempo como exigencia que las cosas tienen que realizar. Esto depende de que el profundo

dualismo, que constituye la forma fundamental de nuestro ser, se objetiva en todas direcciones en la construcción de dos mundos que están el uno sobre el otro, pero al propio tiempo también el uno contra el otro. Un mundo de la superficie y otro de la hondura; uno del acá y otro del allá; uno de la apariencia y de la verdad otro; uno de la experiencia y otro de la cosa en sí. Ahora, lo que es real en uno de ellos es por decirlo así lo real en verdad; pero también lo otro es real de alguna manera o en alguna medida; al fin tiene una forma, por leve o engañosa que sea, que puede coincidir o contrastar con la realidad del otro. Y como estas dos dignidades del mundo no se separan plenamente, sino que se siente que en ambas vive un ser común, y particularmente el hombre siente que vive como una unidad en ambas, nace esta exigencia, aparentemente ilógica, de realizar lo que ya está realizado en la realidad más profunda. Así la estructura del ser absoluto en Schopenhauer es de tal naturaleza, que en él no encuentra sitio la personalidad individual, y, sin embargo, al propio tiempo el problema de nuestra actividad y de la construcción de nuestra vida es suprimir esta personalidad. Ya expondré cómo esta es la última formulación de las salvaciones que nos están concedidas frente a la existencia; la estética en que el sujeto se pierde completamente en la idea de la cosa, en el contenido de la representación; la ética, en la que el yo anula toda diferencia con los otros yo, y la ascéptico-metafísica, en que el alma sumerge su individualidad, su ser por sí, en la indistinción de la nada. De esta manera, no contentándose Schopenhauer con ignorar o negar el concepto de la personalidad, sino haciendo luego de su anulación el contenido de todo deber, se perfecciona la profunda enemistad de su concepción del mundo contra toda individualidad; en él quedan enteramente cortadas las raíces con que se llega en otras concepciones metafísicas hasta el fundamento metafísico de toda existencia, la particularidad, el pertenecerse a sí mismo, la soberanía del ser individual.

Ahora, de que la esencia fundamental del mundo, a la que llamaremos voluntad, por ser la voluntad su expresión más clara, sea en sí absolutamente unitaria, o de que, visto de otra manera, la unidad de la existencia es voluntad, de esto se deduce para Schopenhauer el carácter propio de toda vida. En el primer sentido, a partir de ello, se determina toda la armonía y el orden del mundo de los fenómenos. Para Schopenhauer, el que la planta y el suelo, el

animal y la alimentación, el ojo y la luz se correspondan, el que las partes de un organismo y las fases de su evolución estén en conexión conceptual unas con otras, no es más que la unidad del ser, expresada en el tiempo y en el espacio. En todo ello vive voluntad, la cual en los seres vivientes no puede ser otra cosa que voluntad de vivir, y la unidad fundamental de la voluntad se manifiesta en la conexión de todas las manifestaciones distintas en que el intelecto la escinde. Se procede injustamente con esta explicación típica para toda metafísica y base de toda la obra de Schopenhauer, cuando se quiere ver en ella una especie de competencia desleal contra la explicación causal de las ciencias naturales. Les esferas de ambas explicaciones no se tocan. Puede explicarse de un modo mecánico la armonía normada de todo lo que ocurre; se puede explicar la adaptación de los organismos a sus condiciones de vida de un modo darwinista o análogo, en el que aparezcan unidas en relación causal fenómenos con fenómenos. Con esto no se contesta de ningún modo a la cuestión de por qué haya de existir una explicación general suficiente para las necesidades de las ciencias naturales. Estas ciencias explican por sus leyes todas las conexiones particulares dadas, pero no el hecho general de que los elementos del mundo estén en una conexión normada. Puede negarse desde luego esta cuestión o declararla irresoluble, pero no puede rechazársela suponiendo que no satisfaga las exigencias de otro problema que no pretende resolver. Porque únicamente habría que protestar contra ella, si se confundiese con la explicación de las ciencias naturales o quisiera suprimirla — de lo cual, por cierto, no todas las metafísicas se han librado —; pero en realidad aquí nada tiene que ver una cuestión con otra, de la misma manera que nada tiene que ver la cuestión de por qué los austríacos vencieron en Hochkirch a Federico II, y en cambio fueron vencidos por él en Liegnitz, con la cuestión general de por qué los hombres hacen guerra. Para la explicación de hechos físicos, dice Schopenhauer mismo terminantemente, sirve tanto acudir a la voluntad a que está sometida toda la Naturaleza, como acudir a la fuerza creadora de Dios. La física pide causas, y la voluntad no es nunca causa; su relación con el fenómeno no es la de la causa al efecto, sino que lo que en si es voluntad, es de otra manera fenómeno, que para ser producido necesita de otro fenómeno. La cadena de la ciencia así formada, no puede ser interrumpida nunca por la potencia metafísica de la voluntad; solo en el que sea una cadena y, en

general, el que haya un mundo comprensible en esta forma, si no es producido por la voluntad como cosa en sí, al menos es la manifestación de que esta voluntad existe, y se explica merced a ella la relación entre los fenómenos, no al modo de la relación causal, análogamente como comprendemos psicológicamente los actos individuales del hombre unos por otros; el contenido de cada uno de estos actos no se explica en manera alguna por el hecho de que el hombre tenga un alma y, sin embargo, esta alma inintuible e indemostrable, y pues inmediatamente cada hombre no es para los demás más que una serie de sensaciones de vista, oído y tacto, es el fundamento sin el cual no se llegaría a aquella cadena comprendida psicológicamente.

De la misma base metódica se deduce también la consecuencia de la unidad de la voluntad metafísica, opuesta a aquella armonía. De ella se desprende que la voluntad que mueve de fuera adentro el mundo, o, por mejor decir, que agota su esencia, no puede tener ningún fin definitivo, ni llegar en ningún punto a una real satisfacción. Pues la voluntad, por lo mismo que en la unidad absoluta no tiene nada fuera de sí en que pudiera aplacar su sed y calmar su inquietud, no puede hacer más que consumirse a sí misma, y por eso cada ser necesita otro, destruye a otro su posibilidad de vida para aprestarse inmediatamente a un nuevo robo. La voluntad de vivir deviene en miles de disfraces su propio alimento; la aparente distinción de estas vestiduras le proporciona una satisfacción momentánea, pero en realidad nunca encuentra nada que no sea ella misma, porque fuera de ella nada hay. El lugar en que reside la más alta conciencia, el género humano, es el teatro de la mayor elevación de este consumirse a sí misma de la voluntad, cuya unidad impide que pueda saciarse. Los hombres consideran la Naturaleza entera como destinada para su consumo, y entre ellos alienta, mal disimulada, y solo en momentos de tregua descansando, la lucha de todos contra todos. Precisamente el que la humanidad en su fondo más profundo sea una unidad metafísica, y el que esta unidad sea voluntad, es lo que determina que las manifestaciones distintas en que se escinde se destruyan mutuamente su voluntad; la una tiene que querer, esto es, que querer vivir a costa de la otra. En un pasaje, Schopenhauer expresa con gran profundidad la tragedia de la vida de este modo: como la voluntad es la realidad absoluta de la vida, a su apetencia absoluta

no puede satisfacer plenamente ninguna parte, sino únicamente el todo; pero este todo es infinito, de modo que no puede ser satisfecha en ningún momento dado de la vida. A la voluntad le es indispensable la excisión consigo misma, porque se saca siempre de sí propia, aspira a sacar de cada ahora y cada aquí, a un de luego y un allí, mientras que su unidad impide que esta excisión se reconcilie realmente, que uno de los miembros adquiera en el otro quietud. El momento en que se encuentran el deseo y su objeto no puede ser sino el comienzo de una nueva volición, ya que también el objeto, en el último fondo de su ser, es precisamente el mismo ser de voluntad que aspira a él. Cada acto de voluntad que se muestra en el mundo de los fenómenos por la individualidad de su contenido tiene fin y objetivo; todos los hombres saben en cada momento determinado el por qué de su hacer actual. Pero si se le preguntase por qué quiere en general, tendría esta pregunta por incontestable e inadecuada, probando con esto que para él su querer se comprende por sí mismo; allí donde cesa el por qué, estamos en el reino de lo último y absoluto, que solo en el por qué se hace finito. De la misma manera se sabe de cada movimiento físico de dónde viene y adonde lleva, pero no se sabe la razón de por qué existen en el mundo el movimiento y su actuación en general. Esta infinitud e insaciabilidad de la voluntad, proveniente de que metafísicamente es una, y de que fuera de ella no hay ser alguno, la ve Schopenhauer expresada con la mayor claridad en lo inorgánico, en la fuerza de gravedad, el símbolo del ansia constante, para la que no puede haber objetivo alguno asequible. Pues aunque lograse encerrar en un pedazo apretado toda la materia, en su interior la gravedad tendría que luchar con la impenetrabilidad, mostrando así el rasgo capital de la materia, como una aspiración que puede ser impedida, pero no aquietada. Y en el otro polo de la realidad, tampoco el deseo del hombre se satisface con el cumplimiento de sus deseos. El querer no puede ser satisfecho; lo único que puede ocurrir es que cambien los objetos que le da la conciencia. Por eso nos parece a menudo como si la consecución de un fin inmediato satisficiese definitivamente a nuestra voluntad, mientras que esa consecución nos produce un desengaño a la corta o a la larga, abierta o veladamente, dejando el puesto a otro deseo. Pues la voluntad en nuestro querer no puede encontrar nunca paz por propia naturaleza; lo único que puede llegar a término y quietud son los contenidos y motivaciones

singulares; pero estos yacen en una capa distinta, sin que su fenecer y modificarse no alcanza al querer mismo, aunque este se manifieste por medio de ellos. Nuestro infinito apetecer en deseos, cada uno de los cuales parece concedernos todo cuanto ansiamos, sin que ninguno nos lo conceda, no es más que el aspecto aparencial de la infinitud de la voluntad. Su unidad la condena, y por tanto a toda la existencia, a encontrarse siempre a si mismo y no a su satisfacción.

En la mera forma de presentar la imagen metafísica del mundo, aparecen en la filosofía de Schopenhauer, más hondamente enraizados que en otras filosofías, el desconsuelo y la falta de esperanza en la vida. El reducir a una unidad absoluta la pluralidad múltiple de la realidad tiene en sí un color optimista. De la confusión y oposición que reina entre los elementos de la existencia y de su indiferencia y extrañeza recíprocas, más difíciles a veces de soportar que su lucha abierta, nos redime el pensamiento de que todo es fenómeno y apariencia, mero acaso o superficialidad inesenciales, más allá de los que la existencia es uno y mismo ser, se reúne en una sola raíz, y no resulta afectada, en su sentido verdadero, de la forma de la pluralidad y la oposición. Las representaciones metafísicas del ser, que en su último fundamento ponen una pluralidad de elementos, solo pueden expulsar de su concepción del mundo la lucha y la excisión, negando a dichos elementos toda relación mutua. Si los unos no actúan sobre los otros, si cada elemento es un mundo por sí, el todo no estará sometido a la alternativa de guerra o paz. Ahora, cuando la variedad y abigarramiento de la experiencia aparece fundida en una unidad trascendente, reina en el mundo una paz divina con la vida, como en Spinoza, o la reconciliación producida por la armonía estática, como en Schelling. Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer es que la unidad y la igualdad esencial de todo ser, que según su significación formal es la garantía de aquietamiento y de un sentimiento; pacífico del mundo, al determinarse su contenido como voluntad lleva en su seno la excisión, la lucha, el anhelo insaciable. Con esto se ha introducido en el punto radical unitario de la vida, cuya unidad, solo por serlo, concedería en otro caso a la existencia y a su reflejo espiritual la tranquilidad suprema y la quietud, la lucha por la existencia y el huir de ella, el ansia perpetua sin fin ni objeto, la excisión irreconciliable entre todo

presente y lo que nosotros propiamente queremos. La forma con que todo monismo presta quietud, firmeza y paz a su concepción del mundo, se transforma aquí por razón de su contenido en lo contrario, en el ansia e inquietud perennes y en la contradicción interior. Al propio tiempo, por primera vez en Schopenhauer, aparece la profunda incongruencia que existe entre la explicación sentimental metafísica del mundo y la forma de la ciencia. En casi todos los filósofos anteriores esta incongruencia aparecía oculta, porque consideraban a la razón, que es al mismo tiempo el vehículo de la ciencia, como el medio o contenido de aquella explicación. Como hombres científicos que eran, permanecieron en armonía con el mundo que se les aparecía, especulativa o místicamente, como una realización de la razón. Mientras el ser absoluto del mundo se consideraba como razón, la razón aparecía como facultada para abrazar el mundo en sus formas lógicas y sistemáticas; unas veces era la razón divina, otras la lógica hipostasiada en que consistían las ideas platónicas, otras el ser interior de todos los elementos del mundo, como en Leibnitz, otras la razón del yo que en Fichte producía el mundo. Hasta Schopenhauer, se ha tratado siempre de encerrar el mundo en un conocimiento conceptual, en el entendimiento científico; por eso hasta él no se ha dado su puesto a aquel impulso metafísico y más hondo oculto en esta forma científica, con su relación completamente distinta, inmediata con la existencia, con su interior extrañeza a todo el saber lógico del entendimiento. Mientras se creía que el contenido de la concepción del mundo era conforme a razón, no se comprendía que el último fundamento del mundo no podía alcanzarse por el camino de la intelectualidad; únicamente la doctrina de que el fundamento del mundo es conforme a voluntad y, por tanto, absolutamente irracional, hizo ver el dualismo que existe — por más que en algunos individuos logre armonizarse — entre el hombre científico y el metafísico, y la excisión que produce en la espiritualidad de la vida.

Yo pienso que puede hallarse una relación más profunda de esta determinación negativa, esta mera negación de la racionalidad de la existencia, con su realización positiva contenida en la metafísica de la voluntad. Para comprenderla, distinguiremos entre aquellas manifestaciones del ser que pueden ser derivadas causalmente y reunidas conceptualmente, y el hecho de que son la forma del ser

mismo en el que forman la realidad. Todas estas individualidades designables de la existencia pueden penetrarse hasta el fondo en lo que a su determinación cualitativa se refiere. Por eso, Hegel pudo llamar racional a toda la realidad. La razón puede ordenar principalmente en sus normas a todo contenido de la existencia, puede dominar lógicamente a todo aquello que se determina por sus cualidades; la misma razón que se nos presenta a nosotros como pensamiento determina y ordena las cosas objetivas, porque si no nuestro pensamiento no podría llegar a la verdad de las cosas. Pero este comprender que conforme a razón deriva y reúne, no sirve si se trata de aplicarlo al ser mismo. El que las cosas cuyas determinaciones vemos en sus recíprocas relaciones, y en la necesidad con que las unas se producen, una vez dadas las otras, el que las cosas sean es un factum impenetrable, que puede ser admitido, pero no comprendido, frente al cual nuestro entendimiento se detiene. La necesidad que existe para que los contenidos se condicionen de la manera dada, no existe en modo alguno para el hecho de que existan realmente; pues no sería contradictorio que no existiese ser alguno, y sería tan comprensible como que exista uno, esto es, no sería comprensible. Por eso Hegel, a quien lo que interesa es construir espiritualmente los contenidos del mundo, equipara al ser puro con la nada pura, aun cuando admitiendo que entre ambos existe una diferencia, pero una diferencia inefable, y no susceptible de ser encerrada dentro de un concepto. Esta incomprensibilidad lógica del concepto de ser determina que cada uno de los distintos sentimientos de la vida lo interprete a su manera. En Spinoza se siente el éxtasis revestido de una forma racionalista, sobre el milagro del ser; todo lo individual desaparece en este abismo del ser, pues todo lo individual significa determinación cualitativa, y, por consiguiente, en tanto que es individual no es ser. En esta pasión por el ser, para la cual Dios no le es más que una mera expresión, no puede tolerar que exista todavía algo más que no sea el puro e ilimitado ser. La irracionalidad del ser se esconde a su conciencia científica, porque todavía no ha visto aquella distinción fundamental entre el contenido de las cosas y su ser, y hace representar esta distinción por la de lo particular y completamente general en las cosas. El que esté dominado por la profundidad mística del ser, es al mismo tiempo causa y efecto de que no se le aparece todavía el ser como algo lógicamente impenetrable. Y para que pueda ser comprendido

racionalmente, le llama causa sui, es decir, declara que lleva en sí la causalidad que hace que las cosas sean comprensibles; el ser no es comprensible en ningún otro — pues no existe «otro» alguno —, sino únicamente en sí mismo. En cambio, Schopenhauer está profundamente penetrado del obscuro destino del ser; no es que el ser traiga una fatalidad consigo — lo cual también ocurre secundariamente, por lo demás —, sino que el mismo es ya una fatalidad. Sabe con perfecta claridad que el ser no es comprensible para nuestra razón, y que por eso para el espíritu metafísico es indeciblemente aterrador, insoportable, a no ser que se decida a abrazarlo con místico amor, como hace Spinoza. Y ahora creo que quizás la explicación del ser como voluntad fuese como un recurso para librarse de la dureza incomprensible que el ser presenta frente a la razón. Al querer, el ser nos parece que se nos hace de algún modo comprensible. Herbart nota en un pasaje, con gran profundidad, que la variación es algo contradictorio, en realidad insoportable para nuestro espíritu, y que esto lo comprueba el concepto de causa. En la causalidad cristalizaría, según esto, la exigencia que demanda no quedar parados en la variación que se nos presenta inmediatamente como un último elemento; pero que como tal es problemático para nuestro entendimiento, se le presenta como algo incomprensible, que transforma por medio de la causalidad en un concepto más flexible. Es posible que haya influido también el motivo correspondiente en la metafísica de la voluntad. Al caracterizar al ser como voluntad se crea en su fondo obscuro un elemento comprensible. Sin duda que con esto no se ha hecho más que hacer pasar la obscuridad del ser a la voluntad. Pero por mucho que parezca carecer de sentido y de objeto esta voluntad del mundo, por muy lejos que esté de todo procedimiento racional, tiene, sin embargo, en su forma de voluntad algo que la salva de la rigidez del concepto de ser un elemento de productividad, un encadenamiento de los momentos aislados. Es como cuando en la esfera de lo empírico, tratándose de un acto de voluntad inexplicable de alguna persona, podemos decir: «lo ha querido así»; en este caso, no solo hemos trasladado lo inexplicable del sujeto a la voluntad, sino que la voluntad ha sido en realidad desde el principio lo inexplicable; y, sin embargo, nos sentimos más aliviados que si tuviéramos que considerar aquel acto como un acto puramente mecánico, como un acontecimiento surgido sin la intervención de una voluntad consciente. Frente al principio

hegeliano, de que todo lo que es real es racional, Schopenhauer diría que todo lo real es irracional, y esto, porque aquél tiene a la vista el contenido de la realidad, y este la realidad del contenido, el hecho del ser impenetrable para la razón. Esta irracionabilidad del ser hace nacer una doble necesidad metafísica, a la que basta a satisfacer su interpretación como voluntad. Por una parte, la necesidad de encontrar un elemento de nuestro ser — y luego del mundo — que le dé un contenido positivo a aquella determinación meramente negativa; este elemento es la voluntad, en cuanto quiere en general, abstrayendo de todos los contenidos que pueda adoptar. Como seres intelectuales no somos más que los portadores de contenidos de representaciones, o dicho más exactamente, mientras no hacemos más que representarnos, no somos; no queda de nosotros más que la voluntad, con la que, o mejor como la que somos en realidad, y al propio tiempo y por lo mismo estamos absolutamente más allá de lo racional de nuestro ser. Ahora, al mismo tiempo que de esta manera la voluntad expresa en el lenguaje de lo concreto lo irracional del ser, da en cierto modo una especie de redención y aligeramiento para el entendimiento, precisamente porque es voluntad, es decir, porque saca cada momento de sí mismo, porque significa que cada uno de ellos se eleva sobre el precedente. No es que de esta manera se explique causalmente el ser; no es que la voluntad se ponga como su causa; pero como que se identifica con él, la rigidez en que se aparecía encerrado se convierte en una vida a la que se puede llegar, adquiere, por decirlo así, la forma de un devenir comprendido, aun cuando nuestro entendimiento no pueda penetrar por entero con esta forma en este enigma extremo, o si se quiere, en este enigma, que es el único principal, pues todo lo demás es contenido y, por lo tanto, comprensible.

Vuelvo ahora a la unidad metafísica la voluntad, en la que se esconde un doble motivo pesimista. Por ser la voluntad el ser fundamental, uno e igual, de todas las cosas y todos los elementos de la vida, los objetivos a que puede llegar no son puntos de término, sino puntos de tránsito; a cada cosa que alcanza se pone de nuevo en movimiento. Sin duda que aquí solo se trata de satisfacciones relativas pertenecientes al reino de los fenómenos, y que solo sirven para un impulso posterior, porque el fenómeno recibe de las capas de la vida que están por debajo de él un

desasosiego insaciable. Pero ahora vayamos más adelante. La voluntad absoluta metafísica que nosotros somos, no solo tiene fines engañosos e insuficientes, sino que no puede tener fin alguno. El fin es siempre algo que está fuera del querer, y como no puede haber nada fuera de él, no puede tener fin alguno. Para la voluntad que está dentro del mundo de los fenómenos, todos los fines son ilusorios; pero para la voluntad absoluta ni siquiera fines ilusorios, pues para ella no existe la forma de la distribución en situaciones distintas, que solo puede darse en el tiempo y en el espacio. Y esto tiene un aspecto lógico peculiar. El concepto de voluntad que vive en todas nuestras voliciones singulares, lo adquiere el pensamiento por abstracción de las últimas; prescinde de lo que las separa, para no conservar más que lo que les es común a todos. Pero aparte de las diferencias de intensidad, que aquí no juegan sin duda papel alguno, no hay más que una diferencia entre ellas, la de sus fines. Un primer acto de voluntad no se diferencial de un segundo más que porque tiene por contenido otro fin. Por tanto, no puede adquirirse el concepto general de voluntad más que abstrayéndole de los fines que dan forma, precisamente por su diversidad, a las manifestaciones singulares de la voluntad. La falta de fin de la voluntad, en general, no es más que la consecuencia de la abstracción lógica necesaria, por medio de la cual únicamente puede devenir un concepto general; tomar esto trágicamente, sería lo mismo que si, por ejemplo, con Spinoza se hubiesen reducido todas las realidades a una unidad absoluta del ser; lo cual solo es posible prescindiendo de sus formas, que son las que los diferencian entre sí, y luego lamentarse de que no hay belleza en la existencia; pues ya en el procedimiento lógico, por el que se había llegado al concepto de existencia, quedaba eliminado aquello que constituye para nosotros toda belleza, la forma. El fin del acto de voluntad y su determinación singular son conceptos recíprocos; si se borra la última, porque se quiere llegar a lo general de las voliciones, a lo que está más allá de su existencia individual, se ha prescindido también al hacerlo del fin, y no puede fundarse una lamentación pesimista en que esta voluntad general, indiferenciada y unitaria, no tiene ya fines. Pues no es más que repetir lo mismo, el repetir de un concepto una determinación por medio de la cual se la ha formado. Y sacar de este principio una consecuencia sobre el valor y la significación de la voluntad, sería lo mismo que pretender deducir algo sobre el árbol de esta proposición: El árbol sin hojas

está desnudo.

Por tanto, el punto de arranque del pesimismo metafísico, el que parece desposeer de todo sentido a la existencia, la irremediable carencia de fines de la voluntad, que es un concepto absoluto que absorbe en su unidad todas las manifestaciones singulares, se revela como incapacitado para deducir de él juicio alguno sobre el mundo, porque es un ídem por ídem, y si se predica la carencia de fines de la voluntad, no es sino porque el concepto de esta voluntad solo podía construirse suprimiendo todo fin. Pero, aparte de este defecto lógico de la tesis de Schopenhauer, queda todavía otra cuestión más importante. La crítica descansaba en que la voluntad, en general es una creación del pensamiento, sacado de actos concretos de voluntad, abstracción de lo que separa a unos de otros. ¿Pero y si esta abstracción no fuese más que un camino del pensamiento, por el cual pueda expresarse en la conciencia refleja más que como una contradicción lógica, lo que solo se expresa por un concepto que la suprime propiamente? Dentro del mundo de los fenómenos, que escinde en actos singulares de voluntad a aquella voluntad originaria, esta contradicción se manifiesta por el disgusto que sigue a toda satisfacción momentánea, por el paso incesante de unos fines a otros; igualmente la lucha incesante de los individuos y de las especies entre sí, el suprimirse unos a otros los seres individuales, no son más que la simbolización de aquel hecho fundamental en el mundo aparente de los objetos; y, por último, el dolor del mundo, el predominio del sufrimiento sobre el placer, la balanza negativa de la dicha, que pone como infinitamente más valiosa a la negación de la vida frente a su afirmación — puesto que esta apenas si tiene algún valor —, todo este es el reflejo de aquella estructura del ser del mundo en la esfera del sentimiento.

IV. El pesimismo

La felicidad como el mero cesamiento del dolor de la privación. — Escisión auto-psicológica de la vida en carecer de sufrimiento y tener felicidad. — La felicidad anticipada en la aproximación al tener. — El motivo fundamental de los errores de Schopenhauer; la unión violenta sistemática de la metafísica de la voluntad con el pesimismo. — La balanza de dolor y de placer y la significación absoluta del dolor. — La crueldad. —La justicia metafísica y la distribución empírica de placer y sufrimiento.

∞

La imagen definitiva del valor de la vida, que ha dado a la filosofía de Schopenhauer su marca exterior y la ha hecho importante para su influencia sobre la cultura de los últimos decenios, se concentra en el absoluto predominio que en ella adquiere el dolor de la vida sobre la felicidad. A distinción de las veleidades pesimistas, que no faltaban y que declaraban la vida por un valle de lágrimas, la vida como no digna de ser vivida y la felicidad por un sueño pasajero, Schopenhauer hace al dolor substancia absoluta de la vida, lo convierte en su determinación a priori, lo sumerge en la raíz de nuestra existencia de tal modo, que ninguno de sus frutos puede tener otra naturaleza que la del dolor. Por primera vez el dolor es aquí, no un accidente del ser, sino el ser mismo en tanto si refleja en sentimientos. Y en realidad la metafísica de la voluntad no permite ninguna otra conclusión si se concede que toda felicidad es voluntad satisfecha y todo dolor cumplimiento de voluntad no logrado. Lo que importa es lo que es; no hay que creer que el que la voluntad consiga sus fines sea la causa del sentimiento de placer. Pues como en principio todo efecto puede provenir de muy diversas causas, la insaciabilidad principal de nuestra apetencia no libraría al pesimismo schopenhaueriano de la objeción de que quizá, aunque esta fuente estuviera obstruida, pudiera fluir la felicidad de otras fuentes. Para eso la proposición empírica: Voluntad satisfecha es felicidad, tendría que trocarse en esta otra metafísica: Felicidad es voluntad satisfecha. Y como la voluntad por su naturaleza, como

el uno todo metafísico, nunca puede ser verdaderamente satisfecha, con esto quedaría decidido lo negativo de la balanza de la felicidad en la vida. Si ahora se entiende por dolor y por felicidad en el sentido amplio, que sin duda está en la intención de Schopenhauer como la expresión en la esfera del sentimiento del último a propio ser del mundo, de la misma manera que los hechos de la intuición lo expresan en la esfera del conocer, resultará que la cantidad de placer o de dolor será uno de los problemas de más honda importancia de la vida; vistas las cosas de esta manera, no puede eludirse este problema como gusta de hacerlo la ética, haciendo que el placer y el dolor pasen como situaciones de ánimo subjetivas que no tocan a la más honda estructura de la vida.

El que la vida carezca de fin hace que el dolor y el placer tengan valor en sí mismos, sin pretender una significación que salga del momento mismo en que son sentidos, o sacarla de un fin colocado por encima de ellos, por lo cual una teoría filosófica del fin último absoluto como la de Kant considera como tan secundarios y poco importantes a estos sentimientos, como lo hace la teoría nietzscheana de los fines relativos determinados por el hecho de la evolución. Pero si el dolor y el placer tienen como en esta teoría su puesto en las instancias supremas de la vida, pueden, precisamente porque sobre ellos no hay fin alguno superior que disminuya su importancia, adquirir aquella significación que hace que la vida entera se tiña de su color, y convierte su proporción en una piedra angular del cuadro schopenhaueriano del mundo. La consecuencia decisiva del carácter de voluntad que tiene la felicidad, la expresa Schopenhauer con las siguientes palabras: Toda felicidad es «esencialmente» negativa siempre. Deseo, esto es, carencia, es la condición anterior previa de todo goce. Por eso la felicidad no puede nunca ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad. Cuando al fin todo se ha superado y conseguido, nunca se puede haber ganado otra cosa que el liberarse de un dolor o de un deseo, y, por tanto, encontrarse en la misma situación que cuando este dolor o deseo se había presentado. Estas proposiciones sencillas, y en apariencia meramente lógicas, arrojan sobre la vida más profundas sombras que pudieran hacerlo todas las enumeraciones de sus dolores positivos y de los placeres que no pueden alcanzarse. Pues por grande que sea la medida de eso que llamamos felicidad, está marcada desde su nacimiento de mera

negatividad; en este proceso la vida no nos concede ninguna ganancia propiamente dicha, sino el llenar un vacío, el pago de una deuda a la voluntad. Lo sumo que pudiera alcanzarse en todo caso, aunque en realidad nunca se llegara a ello, sería la satisfacción de toda apetencia, el equilibrio de toda necesidad por la felicidad de la que es condición; una felicidad que fuese algo más que la supresión de un dolor, que el apaciguamiento de un ansia es una quimera, un imposible lógico. A distinción de aquellos pesimismos que derivan de las cantidades comparadas de placer y de dolor y que, por lo tanto, tienen siempre algo de relativos y corregibles, aquí el pesimismo se levanta sobre el concepto mismo del placer. De esta manera se suprime a priori toda corrección empírica en cuanto se declara que la felicidad, grande o pequeña, solo es posible por el dolor de encarecer, no consintiendo ella en otra cosa que en la supresión en cada caso de este carecer. Si hay algo que pueda llamarse el error fundamental de la vida en general, esta negación de la felicidad sería su formulación absoluta.

Su lógica se basa en un hecho psicológico. Si no supiésemos por experiencia que un deseo logrado va acompañado del sentimiento específico, al que llamamos placer, no existiría esta teoría. Por eso su fundamento puede comprobarse en hechos psicológicos. Y me parece que de entre estos hechos, el decisivo para la crítica es el de que la voluntad que va unida con la privación de un valor, o que es la expresión positiva de esta privación, en la mayoría de los casos y en los decisivos para dar color a la vida, no es una voluntad súbita que en un momento se viese ante la cuestión, alcanzar o no alcanzar, sino que la voluntad suele permanecer durante algún tiempo, y luego va realizándose a través de una serie de acciones prácticas, cada una de las cuales va acercando un paso más al fin último, a aquel querer. Y si no me engaño por completo, este desarrollo de la voluntad no va acompañado en todas circunstancias del sentimiento doloroso de la privación en la misma medida, sino que este se presenta cuando se presentan obstáculos en el camino de la voluntad. Sobre la velocidad de su marcha se forman innumerables experiencias, según la clase del fin perseguido y de las circunstancias en que se persiga, según la personalidad y su destino, y a consecuencia de estas experiencias nace para cada una de nuestras voliciones una esperanza, esperanza que determina de antemano el tiempo, los procedimientos, la fuerza y las condiciones

exteriores que serán necesarias para alcanzar ese fin. Y si ahora la acción se va realizando conforme a esta esperanza, no hay, excepto en circunstancias extraordinarias, un sentimiento de dolor que vaya paralelo a ella, a pesar de que mientras estamos en el camino queremos el fin, pero no lo tenemos todavía. Y, sin embargo, esta marcha hacia él antes es placentera que dolorosa; dolorosa solo lo es en el momento en que se presenta un obstáculo, en que se aplaza la consecución del fin o en que se paralizan las fuerzas. Es, sencillamente, falso psicológicamente el que toda volición hubiera de ser dolor por ser en su base privación, y que la privación le acompañe constantemente hasta que el fin se consiga. Porque aunque metafísicamente se considera como un querer toda privación, psicológicamente ocurre una cosa muy distinta: El querer es más bien un movimiento que tiende a remediar la privación, y esta última no llega en general a adquirir una significación dolorosa cuando la voluntad se aplica a ella y se desarrolla de una manera normal, sin obstáculos, hacia el fin. Es verdad que el querer, considerado de un modo puramente conceptual, es un no tener; pero de hecho es el camino del no tener al tener y, por lo tanto, un término medio entre ambos. Y lo mismo ocurre si se le considera eudemonísticamente, de la misma manera que Platón llama al amor un estado intermedio entre no tener y tener, sin que por eso se le sienta como una desgracia; con el dolor del punto de partida para remediar la privación se mezcla la felicidad de la paulatina aproximación al fin.

Pues lo decisivo psicológicamente es esto: Que no sentimos el placer pura y exclusivamente en el momento de la consecución del fin, sino en la medida en que vamos acercándonos a este. Y lo sentimos, no de un modo" ilusorio, suponiéndonos en posesión de lo que en realidad no poseyéramos y dejando que la imagen de la fantasía nos conmueva como si fuese la realidad, lo sentimos de una manera perfectamente legítima, y sin necesidad de engañarnos; la esperanza de la felicidad se convierte en la felicidad de la esperanza. Sin duda que en el respecto eudemonista vivimos por anticipado; pero esta felicidad anticipada que sentimos la sentimos verdaderamente. Desde el punto de vista de la posesión de un objeto en forma jurídica, claro es que no hay ningún tránsito intermedio entre el mero aspirar a una cosa y el tenerla; ambos términos se ponen como el sí y el no; pero, por lo que toca a los sentimientos, esta

alternativa no es tan rigurosa, sino que el placer de la posesión futura brilla, no solo como placer futuro, sino como presente en el camino hacia la posesión mientras se marche realmente por este camino y no se encuentre en él obstáculos infranqueables... ¿Qué importa la consideración, de la que no pasa Schopenhauer, según la cual la felicidad no se justifica lógicamente hasta que la voluntad no haya conseguido su objeto, si los hechos psicológicos, que en la cuestión del valor de felicidad de la vida son los que importan, deciden de otro modo? El dolor de la privación con que se inaugura el proceso de voluntad cesa antes de que se haya conseguido lo deseado, y se siente la felicidad de un modo anticipado, pero no menos real en cada uno de los estadios del proceso, a medida en que se van acercando al logro del fin de la voluntad.

Pero tenemos que ahondar todavía un paso más y quitar a esta fundamentación del pesimismo la dignidad lógica en que hasta ahora había podido apoyarse. El que entre los dos términos del tener y no tener, objetivamente opuestos y que rechazan todo intermedio, puede, sin embargo, presentarse aquella aproximación paulatina, aquella anticipación del placer de la consecución que va suprimiendo gradualmente el dolor de la privación, se funda en que el poseer y el haber conseguido no adquiere significación, ni tiene valor para nosotros en cosa alguna más que por el estado sentimental que produce. Lo que nosotros llamamos posesión, alcanzar, conseguir, tiene distintas significaciones: la jurídica, la física, la lógica. Pero no preguntaríamos por ninguna de ellas sin la significación sentimental, esto es, sin el sentimiento de placer o de valor, que no solo es el efecto de la posesión, sino su lado ulterior, su realidad subjetiva para nosotros. Esto no es más que continuar en esta esfera el idealismo de la teoría del conocimiento, de la misma manera que el objeto considerado teóricamente es mi representación, y que toda su significación cualitativa se agota en el proceso en que yo me le represento; considerado prácticamente es mi sentimiento, y en esta relación de mí mismo se agota su relación para conmigo. Con esto se comprende claramente por qué el sentimiento de felicidad que acompaña a la consecución de un objeto de la voluntad, real o imaginario, pueda ya adquirirse en el camino de la voluntad hacia este objeto, pues en él no hay, es verdad, un poseer parcial, ya que el poseer en su sentido jurídico o lógico no conoce más que un todo o nada; pero la posesión total no

es otra cosa que un estado sentimental que se va manifestando en una serie de estadios progresivos. Precisamente en el ejemplo del amor resulta esto con plena claridad. Sería absurdo pretender describir su proceso conforme a la fórmula schopenhaueriana, como si el amor se limitase a la posesión interior y exterior de la persona amada, la cual proporciona una cierta medida de felicidad en cuanto libertad del dolor, de que el amante iba acompañado durante todo el tiempo en que aun no poseía. En realidad, la experiencia enseña que en muchos casos el amor por sí solo, aun cuando renuncia a conseguir su objeto, es decir, cuando se ve obligado a detenerse en el punto de partida, se siente ya como una felicidad. La felicidad del amor desgraciado es un hecho atestiguado muchas veces. Y cuando se puede trabajar en su satisfacción, la felicidad existe ya en los primeros momentos de este proceso; en los cuidados por el ser amado, en la esperanza que aparece, al principio quedamente y con más fuerza después; en las señales de correspondencia que empiezan a notarse; en las primeras pruebas de ella, muy lejanas aún de la plena posesión, en toda esta escala fluye una corriente de dicha que quizá halla su momento supremo en la consecución definitiva, pero que llega a esta en una gradación gradual ininterrumpida y no saltando del puro dolor a la plena dicha. Y esto es posible porque la posesión y logro de lo querido como hecho exterior que llenase el concepto, nos sería perfectamente indiferente si no consintiese en lo que para nosotros es lo único esencial: en el sentimiento de felicidad, y porque, por lo tanto, no ofrece la menor dificultad el llegar al logro definitivo por una continuidad de grados de sentimiento análogos que no están sujetos al todo o nada. Aquí radica el derecho a acusar de adulterio «al que mira con deseo a la mujer de su prójimo». Pues desde el primer estadio de la serie erótica hasta el último va ascendiendo la misma escala; sobre el puro carácter gradual de su proceso solo puede engañarse el que mira a la discontinuidad exterior del tener y no tener psicológico, en lugar de preocuparse del proceso interno, que es lo único que interesa eudemonista y moralmente.

En general debe andarse con prudencia para declarar errores a decisiones sobre los últimos sentimientos de la vida y del valor, porque estos en realidad están más allá de la alternativa de lo verdadero y lo falso. Son la expresión de un ser, de la relación de un alma con el mundo, y su «verdad» consiste en manifestar esta

relación de un modo fiel y adecuado. La verdad en este sentido nada tiene que ver con que las afirmaciones en que aquella expresión se hace real sean verdaderas en el sentido objetivo, medidas en sus objetos. Al contrario, muchas veces a pesar de ser miradas objetivamente ilógicas, irreales-contradictorias, o quizá por esto mismo, pueden expresar exactamente aquel ser de un alma opuesta a toda realidad. Por tanto, si el valor metafísico o de concepción general de la vida que una afirmación pueda tener, no debe medirse por su verdad objetiva, es preciso separar ambos significados, tanto más cuanto que la negación de la una es lo que hace que la otra aparezca en todo su significado y fuerza. El error en que sin duda ha caído aquí Schopenhauer para denunciar como dolor, en interés del pesimismo, al período entero en que todavía no se tiene en el proceso de voluntad, es este: El haber dividido la vida con aparente razón lógica en el tener y no tener lo apetecido. Esto es exacto, sin duda para el aspecto exterior, físico y jurídico de la existencia; pero no lo es para aquel aspecto de la existencia, que es el que importa para la cuestión del pesimismo eudemonista. Porque teniendo en cuenta la frecuente continuidad de los grados eudemonistas, teniendo en cuenta la gran independencia en que se presentan respecto del tener real, definitivo, independencia que va tan lejos que a menudo la felicidad no acompaña más que al anhelar, luchar y buscar, y que al fin ya conseguido no nos sabe dar ya más felicidad, sino que aparece como indiferente, de la misma manera que una vez en el puerto al marino le es indiferente la luz del faro que le había guiado hasta allí; teniendo en cuenta todo esto, falta la base de donde deducir la consecuencia, según la cual, mientras todavía queremos no tenemos aún, y, por tanto, somos desgraciados y sufrimos mientras queremos. Si esta consecuencia fuese legítima, quedaría sin duda justificado el pesimismo, porque la mayor parte de la vida transcurre, en procesos de voluntad, y el logro final no es más que un momento insignificante. Pero Schopenhauer no puede prestar a esta conclusión apariencia lógica más que trasladando falsamente lo que ocurre en la esfera del tener y no tener exteriores a lo que ocurre en la esfera, que aquí es la decisiva, de los reflejos sentimentales.

El motivo último para este abuso del concepto de la voluntad, me parece que hay que buscarlo en lo siguiente: Lo más esencial y lo más original de la obra de Schopenhauer es qué ha hecho dos

grandes desplazamientos en la concepción filosófica del mundo. El primero consiste en que en el lugar que ocupada la «razón» típica, que había pasado como el portador subjetivo y objetivo de la existencia, si bien expresado en las más distintas formas, desde «la razón del mundo» de estoicos hasta la «razón práctica» de Kant, lo ocupa ahora la voluntad, que se coloca en el centro del alma y del mundo. Y el segundo, en que, enfrente a la no menos típica explicación optimista de la realidad, dio al dolor del mundo, considerado en toda su profundidad, la primera expresión verdaderamente principal. El error de Schopenhauer ahora hay que referirlo a que quería crear una unidad plenamente sistemática entre estos dos resultados del pensamiento, que en sí son perfectamente independientes. Por eso tenía que extender o conformar de tal manera los conceptos de querer y sentir, que aquella alternativa de tener o no tener, que solo es propia de su manifestación exterior, pasó a la oposición entre el placer y el dolor, pues únicamente así podía aparecer la felicidad como una mera negación del dolor que la privación engendra. Por eso, desde el comienzo, Schopenhauer no ha concedido al placer y al dolor aquella independencia espiritual y conceptual que asigna a la representación, sino que su naturaleza la ha determinado como satisfacción o no satisfacción de la voluntad. Al hacerlo así, no reconoció lo cualitativo del sentimiento, lo específico y elemental de su esencia, que no puede confundirse ni con la voluntad ni con la representación. Pero si la metafísica de la voluntad había de ser la fundamentación del pesimismo, era preciso reducir el mundo a voluntad y representación. Era preciso que, conforme al concepto de la voluntad, nuestro destino interior se escindiese en tener y no tener, y al lado de estos dos aspectos de la voluntad, solo podía permitirse todavía la «representación», porque la representación, por su idealidad y objetividad, no ejerce influjo alguno en la formación del pesimismo. Es un espectáculo curioso el ver cómo Schopenhauer, que cuenta entre los espíritus más libres e intelectualmente más puros de los tiempos modernos, se deja llevar aquí de necesidades sistemáticas o de sentimiento, para formular una unidad que no hubiera salido de una concepción enteramente honrada de su objeto. Si hubiera dejado al sentimiento su propio ritmo, que de hecho no sigue a la lógica de la voluntad, no hubiera podido continuarse tan sencillamente la metafísica de la voluntad en el pesimismo eudemonista. El que para Schopenhauer prescinda

de la particularidad del sentimiento y afirme que los factores elementales del alma humana sean solo «voluntad y representación», es la consecuencia de aquel impulso sistemático que pensaba poder deducir uno de otro aquellos dos grandes descubrimientos.

La fundamentación metafísica del pesimismo hace que para Schopenhauer sea superflua su fundamentación empírica, con la cual sus sucesores recorrían las distintas esferas de la vida, señalaban en cada una el predominio del dolor sobre la felicidad conseguida, y luego, sumando y restando este pasivo y activo de la balanza de nuestra vida, llegaban al resultado de su negatividad. Aun cuando Schopenhauer es un pensador demasiado grande para pretender deducir conclusiones sobre la totalidad de la vida de la comparación de hechos singulares, con el resultado estaría sin duda conforme. Si se supone que al hombre medio — según su destino eudemonista —, al cual se le ofrece la suma total de felicidad de su vida por la suma total del dolor de ella, Schopenhauer le disuadiría también de este negocio; para que no saliese perdiendo tendría que recibir una gran cantidad de placer; las alegrías ofrecidas habría que pagarlas demasiado caras en dolor. Ahora, como este cálculo, decisivo para la cuestión del pesimismo, no puede verificarse por la enumeración de las diferentes sumas parciales, y como el camino metafísico está en contradicción con convicciones indudables, será preciso encontrar otro procedimiento de comprobación, que esté más allá de la empiria y más allá de la metafísica.

El pesimismo, que tiene a la existencia del mundo por peor que su no existencia, sería porque sus valores negativos, es decir, la cantidad de dolor que en ella se sufre excede a su valor positivo, es decir, a la suma de felicidad que nos proporciona, descansa sobre el supuesto de que ambas cantidades pueden compararse, empírica o apriorísticamente. Ahora la posibilidad de semejante comparación no es evidente en ningún modo, aun cuando esto pueda parecer paradójico, si se tiene en cuenta el hecho de que nuestra vida práctica descansa en cálculos de tal índole: a cada cambio, en cada trabajo, en toda relación entre hombres que engendra obligaciones bilaterales, se compara la ganancia en felicidad con la entrega, la renuncia, el esfuerzo, en una palabra, la cantidad de dolor que tenemos que poner, y si este pesa más que el valor de felicidad que

se nos ofrece en cambio, renunciamos a la empresa o pacto. Pero yo creo que podré probar que este hecho de experiencia no permite deducir de él ninguna conclusión que demuestre que el dolor y el placer son en general comparables.

Aquel cálculo empírico que realizamos continuamente no puede conseguirse por una aproximación inmediata de ambos factores, por una comparación de sus magnitudes absolutas. Cuando se trata de cantidades de una misma cualidad — v. gr., de dos alegrías o dos dolores de la misma clase —, sabemos inmediatamente cuál es la mayor; su estructura homogénea hace que se las pueda medir por medio de una medida común sobreentendida, como se miden dos sumas de dinero de la misma clase. Ahora, cuando se trata del valor en dinero de una mercancía, es preciso acudir a un tercer factor para determinar si es o no medible, a la situación general de este artículo en el mercado, que establece como su precio una suma determinada del medio de compra corriente. Sea el que sea el precio absoluto demandado, solo será demasiado elevado cuando esta mercancía o su equivalente pueda adquirirse más barata en otro sitio. Y lo mismo ocurre con el precio en dolor con que pagamos nuestras alegrías. Una persona sin experiencia no podría decir, entre una suma de dolor y otra de placer, si este era un precio «justo» por aquél, a no ser que se trate de un dolor extremo. Solo a lo largo de la vida, y después que se ha ido adquiriendo experiencia, cesa esta inseguridad y se sabe con qué suma de felicidad negativa puede comprarse otra de felicidad positiva sin perder en el cambio; y esta medida no es definitiva, sino que se va modificando siempre por nuevas experiencias. ¿Cuál podría ahora ser esta medida objetiva que el pesimismo necesita y que subjetivamente en la práctica solo de un modo aproximado puede alcanzarse? Parece que una medida semejante solo podría lograrse poniendo frente a frente el total de las sensaciones dolorosas y de las sensaciones placenteras del mundo, y calculando que parte de cada una corresponde, por término medio, a cada individuo. Solo aquellos individuos, cuya balanza eudemonista tuviese menos alegría y más dolor que aquel promedio, habría comprado demasiado caro la primera. La balanza media en sí no es ni positiva ni negativa; es más bien el lugar en el que mezclan lo positivo o negativo de los destinos individuales. Si se pudieran comparar inmediatamente, o por medio de un denominador común, las sumas

totales de placer y de dolor, sería otra cosa; pero como esto no es posible, la medida para cada caso individual hay que sacarla del conjunto, y el llamar grande o pequeña a esta medida sería tan insensato como llamar grande o pequeña a la estatura media de los hombres. El hombre concreto puede ser grande o pequeño, es decir, puede estar por encima o por debajo del promedio; pero el promedio mismo no puede ser medido, puesto que su papel es el servir de medida a los individuos; únicamente podría resultar grande o pequeño este promedio de nuestra especie en el caso de que nos figurásemos otros hombres existentes en otro planeta y lo comparásemos con su promedio. Por las mismas razones no puede decirse tampoco que el hombre, en general, tenga «más» dolor que placer, o que el precio del primero que dé por el segundo sea demasiado «elevado», o que no sea «justa» la proporción existente entre ambos. Todos estos principios fundamentales del pesimismo eudemonista descansan en el error metódico de pretender medir la medida misma y trasladar una comparación cuantitativa, que puede aplicarse al destino eudemonístico individual, a la suerte general del hombre, porque tenemos una representación instintiva o empírica de ella.

Ahora es verdad que la inmensa mayoría de los hombres se lamentan de que las cantidades de dolor y placer que les corresponden son desproporcionadas, predominando el dolor, lo que sin duda sería imposible si fuese el promedio el que diese la medida; y hay un sentimiento que no puede acallarse con reflexiones lógicas, que nos dice que el promedio de los hombres sale perdiendo si se compara la cantidad de felicidad que recibe con la cantidad de dolor que tiene que entregar en cambio. Solo que la medida que aquí aparece no es aplicable racionalmente; no es la de la relación entre el todo y sus elementos, sino la relación entre un ideal y un deseo. Aun cuando el comprador no tenga derecho objetivamente a pedir por su dinero una cantidad de mercancía mayor que la que corresponde al precio medio determinado por la relación entre el dinero y las mercancías que domina en una situación concreta del mercado, sin embargo, subjetivamente desea, por regla general, comprar más barato. Siempre que no existen razones contrarias que nos obliguen, nos sentimos todos inclinados a tomar por una exigencia de la justicia objetiva el ansia subjetiva, que demanda un privilegio. El «hombre», en general, tiene sin duda

más dolores que alegrías; pero este más no depende de la medida que la cosa misma proporciona, sino del deseo, que pretende conseguir en todo caso más alegrías que dolores. El ansia de felicidad de los hombres es infinita, y por eso no puede satisfacerle ninguna proporción entre felicidad y dolor; pero por eso mismo fácilmente resulta que una determinada proporción, que excede en felicidad a la que nos ha sido discernida, nos parece una exigencia objetivamente justa, por muy problemática y vacilante que sea su cantidad. Este es un procedimiento psicológico típico. La demanda de igualdad general de las clases oprimidas no es más que la expresión del impulso general humano, que quiere pasar del estadio en que se encuentra a uno más alto. Y para los que están debajo, la igualdad con los que están arriba es la estación inmediata en este camino sin término, que se prolonga al infinito; y esta estación aparece mientras que no se ha alcanzado y, por tanto, mientras no se ve todavía más allá de ella, como un objetivo que satisfará definitivamente nuestras ansias, como una exigencia absoluta de la justicia. Ahora, tan pronto como se realizase, desde ese nuevo terreno conquistado, el ansia del individuo que pretende superar a los otros se haría valer con la misma fuerza que el impulso que había obrado hasta entonces: el de la equiparación con los demás. La exigencia ideal del pesimismo de que el hombre ha de tener «tanta» alegría como dolor, para no ser engañado por la vida, es el pendant de aquella exigencia de «igualdad», en cuanto que en ella ha cristalizado el deseo del hombre que demanda más felicidad que la que de hecho se le ha deparado. Pero este deseo no puede satisfacerse realmente con ninguna proporción concreta entre placer y dolor, puesto que el hombre no se conforma con ninguna cantidad de dolor, por mínima que sea, ni se satisface con ninguna cantidad de alegría, por grande que fuera. Desde el punto de vista del ansia, que ha conducido a formar aquella balanza, no hay equilibrio alguno que nos satisfaga, sino únicamente la desaparición del sufrimiento y el reinado absoluto de la felicidad.

Esta crítica, que muestra cómo lógicamente es insostenible deducir el pesimismo de la desproporcionalidad cuantitativa entre placer y dolor, ha sido prevenida por Schopenhauer en una indicación ocasional, que entra en la génesis psicológica del ideal de la justicia eudemonista, de que acabamos de hablar. Schopenhauer funda el

pesimismo más radical, en que no nos pueda satisfacer ninguna proporción entre placer y dolor; tampoco una proporción «justa», porque el uno debe existir en absoluto — no de un modo meramente relativo — y el otro debe no existir en absoluto. No es la cantidad de dolor lo que hace que la existencia del mundo sea algo insensato, lo que da al no ser una preferencia infinita frente al ser, sino el mero hecho del dolor, pues el dolor no puede ser suprimido nunca; no hay delicia imaginable que pueda indemnizar de un dolor cualquiera. Este es un sentimiento de valoración cuya profundidad puede reconocerse, pero no criticarse; no puede criticarse tampoco poniendo frente a él el sentimiento opuesto, en el que se expresa igualmente una concepción del mundo inatacable. Según este sentimiento, el hecho de que en el mundo haya algo que sea felicidad, el que el ser pueda llegar a una cosa semejante, aunque solo hubiera ocurrido una sola vez, eleva al mundo a un grado tal de valor, que no hay cantidad de sufrimiento que pueda hacerle perder su significación absoluta. La mera posibilidad de la felicidad, por muy escasa y fragmentaria que en realidad se presente, ilumina la existencia con una luz brillante, cuyo brillo pretende Schopenhauer disminuir, declarando que la felicidad no es más que algo negativo, la mera cesación del dolor. Pero este es precisamente el punto débil en el pensamiento del filósofo, este es un punto de vista incapaz de fundamentar el pesimismo. Pues no debía olvidar el momento positivo en la felicidad, el que la diferencia de la muerte y del sueño, los otros dos medios que pueden hacer cesar el sufrimiento, y no debía olvidarlo, aunque luego le aplicase la medida y el valor que juzgase justos. Pero aquella fundamentación grandiosa del pesimismo, sobre el hecho de que exista el dolor, puede caber a pesar de eso. El que exista felicidad, y que la felicidad sea todo lo positiva que quiera, no mitiga en nada el hecho de que en el mundo exista el dolor. Existen indudablemente almas que poseen un grado tal de sensibilidad para el dolor, que no les deja ver el puesto que en realidad ocupa la felicidad, como un valor de la existencia, de la misma manera que existen otras, cuya sensibilidad es tan pronta a recibir la impresión de la felicidad, que no permite que excitantes de otra naturaleza lleguen a penetrar en las capas profundas de su personalidad. Por muy duro que sea el sufrimiento que caiga sobre hombres tales, no les parecerá nunca la última instancia de su destino; seguirán sintiendo la dicha y la alegría como el propio sentido de la vida, aun en el caso de que a

ellos personalmente les estén negadas, y por eso la existencia se les aparece como algo bueno, no como resultado de un cálculo entre su sufrimiento y su dicha; les parece algo bueno tan solo por el mero hecho de existir el fenómeno maravilloso de la felicidad, el único que puede vivificar las fuerzas más hondas de su vida. Por paradójica que pueda sonar la frase de Schopenhauer, de que la cantidad de dolor es indiferente frente a la significación del dolor en general, designa de un modo acentuado el fundamento más hondo y propio del pesimismo, precisamente porque el mismo sistema de valoración empleado con el signo contrario es el que fundamenta la forma más pura del optimismo. Significa la reducción a la forma más radical de la reflexión arriba hecha, de que el placer y el dolor no pueden compararse en masa de un modo inmediato, para deducir el valor eudemonístico de la vida en general, de que no tienen ninguna medida común de sus respectivas cualidades, en la que pudiera mostrarse el más o el menos de cada una de ellas, sino que únicamente sus cantidades de hecho, vividas, son las que dan el promedio eudemonístico de la existencia humana, en comparación de la cual puede luego determinarse el estar por encima o por debajo, el «más» o «menos» de los destinos individuales. Ambos factores son, por decirlo así, extraños el uno para el otro, no se relacionan mutuamente, y el que devengan factores del cálculo del destino humano en general solo es debido a que son formas de la vida del mismo sujeto. Y con esto se aparece la plena distancia que entre ellos existe, la decisión entre pesimismo y el optimismo deja de depender en su último fundamento de la comparación entre ambos, sino del mero hecho de que existe la dicha y de que existe el dolor en el mundo. Claro que en la experiencia consciente no ocurren así las cosas; dentro de ella deciden impresiones de las dos clases, y su medida con arreglo a un criterio real o idealmente demandado. Pero aquel pensamiento de Schopenhauer muestra, aunque sea de un modo parcial, que por encima de estos fenómenos superficiales, el conceder más o menos valor a la existencia en naturalezas principales, depende de que el punto más hondo de su alma posea la sensibilidad específica para la dicha o para el sufrimiento. Hasta qué punto esta sensibilidad específica de las distintas naturalezas individuales determina las decisiones eudemonistas de que aquí se trata, aparte de la suerte empírica individual, lo demuestra el hecho de que personas a quienes el destino les ha sido desfavorable de una manera principal,

v. gr., enfermos crónicos, poseen a menudo una concepción del mundo firmemente optimista. Podría pensarse que en personas de sensibilidad tan aguzada para las reacciones de felicidad, el destino doloroso había de producir un efecto más amargo. Pero de hecho estas naturalezas sienten como una felicidad tan indecible sus escasas y modestas alegrías, sus posibilidades de dicha latente producen en tales momentos una tan esplendorosa luz, que para ellos la vida aparece determinada por estos acontecimientos brillantes, y no por la obscuridad de la existencia cotidiana. Donde la reacción frente a las excitaciones de felicidad es más fuerte que la contraria, y donde la estructura del alma permite que las sensaciones actuales de felicidad se encuentren aumentadas por influencias de estados de conciencia lejanos a ella o por reproducciones de felicidades pasadas (y esta situación secundaria psicológica frente a la felicidad y al sufrimiento me parece tan importante al menos como las diferencias de sensibilidad primarias), donde esto ocurre, el alma saca de un mínimum de ocasión una base de optimismo (o de pesimismo) mayor de lo que sacarían naturalezas opuestas de una plenitud de dicha. Esta con formación general del alma se explicará acaso mejor en procesos particulares, de los que daré aquí un ejemplo. A menudo ocurre que los pensamientos y destinos que nos hacen sufrir no los sentimos más que como las causas ocasionales que realizan una parte de la posibilidad de dolor infinita que vive en nosotros. Los pensamientos y acontecimientos no producirían todos estos tormentos si no existiesen y aguardasen ya de alguna manera en nosotros. Lo más terrible de estos momentos es que en ellos se apodera de nosotros el presentimiento de un depósito de dolor que arrastramos con nosotros como en una vasija cerrada, un ser obscuro que no es todavía realidad, pero de donde el destino va sacando siempre partes sin llegar a agotarlo nunca por entero. Esta vasija generalmente descansa tranquila en nosotros; pero cuando un dolor o un sacudimiento la entreabre se produce en ella una remoción, un movimiento sordo, y sentimos la presencia de este terrible tesoro de posibilidades de sufrimiento que llevamos irremisiblemente con nosotros, y que es nuestro dote, que nunca podrá ser agotado por entero por ningún colmo de miserias, por grande que sea. Y el que tengamos la seguridad de que nuestros dolores latentes no podrán ser nunca agotados, no es un consuelo, sino precisamente lo más terrible; pues los tenemos todos aunque no los tenemos. Ahora,

quizás de la misma manera la sensación de una dicha determinada se rodea como de un destello de la «felicidad total» que seríamos capaces de sentir; quizás no solo la belleza, sino toda dicha, es una promesse de bonheur, un sonar de campanas todavía intactas en nuestra alma. Si realmente existe esta forma peculiar de actividad psíquica—a la cual solo se puede aludir desde lejos y con frases aproximadas—en la que todo el complejo de posibilidades sentimentales, sin salir del estadio de mera posibilidad, y como tal, obra como una especie de realidad sentimental, si esto es posible, resultará claro como el que el alma individual esté particularmente dispuesta hacia el uno o el otro polo de la escala del sentimiento, puede decidir sobre nuestro sentimiento eudemonista de la vida, prescindiendo de nuestro destino real individual.

Pero el remate metafísico del pesimismo lo proporciona el mismo motivo de la unidad de la unidad de la voluntad del mundo, que, por otra parte, se nos ha mostrado anteriormente como su fundamento metafísico, y que debe construir y establecer la relación que Schopenhauer busca por todas partes entre el pesimismo y el hecho de que nuestra vida esté dominada por la voluntad, desde el punto de vista ético.

Mientras la estructura del mundo, tal como el pesimismo la considera, existe como hecho, será preciso que se subleve contra ella, no solo nuestra ansia por una felicidad y un sentido mejor de la existencia, sino también nuestro sentimiento moral, como lo muestran las tentativas, repetidas sin cesar a pesar de los fracasos, de conciliar la bondad y la sabiduría de Dios frente al mal que reina en el mundo. Pero si esta existencia es la manifestación de la voluntad, queda completamente justificada, pues entonces es exactamente lo que la voluntad quiere que sea. De la misma manera que, tratándose de cosas empíricas y concretas, nuestro sentimiento de justicia se aquieta cuando frente a la desgracia de alguien podemos decir: no lo ha querido de otro modo, así ocurre con el tormento y la insensatez general del mundo. Puesto que el mundo es voluntad, él solo es por sí responsable, es como es porque quiere ser. La voluntad metafísica, que está detrás de todos los fenómenos como su propia realidad, como el impulso de sus impulsos, es absolutamente libre, porque no tiene nada fuera de sí de lo que dependa o que pudiera determinarla. Si la voluntad absoluta no lo

quisiese no habría ningún mundo, y, por tanto, tampoco habría el dolor y la miseria que él como mundo produce. De la misma manera, en la esfera de lo relativo el hombre individual queda libertado de sufrimientos incontables a medida que deja de desear. Del mismo modo que la culpa es siempre un querer, el querer es siempre una culpa, no en un sentido moralista, sino en un sentido metaético, en cuanto el querer se introduce en la contradicción y la infelicidad de su ser tan solo por existir. Por eso el dolor del mundo realiza una justicia eterna de la que la reparación empírica y singular no es más que una forma imperfecta extendida en el tiempo; pues en el conjunto del mundo la culpa y la pena no están separadas en el tiempo, sino que la voluntad del mundo, al realizar un acto de su querer, es decir, de su realidad, ha puesto ya toda la miseria y la desilusión, toda la injusticia y la tragedia del mundo. Si se permite esta expresión paradójica, pudiera decirse que el que en el mundo sean las cosas insensatas e injustas no es nada insensato e injusto, sino que es la expresión lógicamente inevitable de su carácter de voluntad. Toda la culpa del mundo de una parte, todo su dolor de otra, más aún, reunidos en un solo conjunto guardan perfecto equilibrio, porque son la expresión de un solo y mismo hecho, de que el mundo es voluntad en su fundamento absoluto. El que esta voluntad absoluta sea libre — a diferencia de sus manifestaciones singulares determinadas causalmente — es lo que hace que la existencia en general sea la culpa; el dolor del mundo es la penitencia impuesta por esta culpa, pero este dolor no puede ser mayor ni menor que la culpa, porque expresa la misma realidad de voluntad en el lenguaje del sentimiento.

Pero el sentimiento ético no puede darse por satisfecho con esto, pues la reunión de toda la culpa y todo el dolor en una misma suma solo se consigue prescindiendo de aquello que nos parece ser el portador de las injusticias esenciales de la existencia, de la repartición de la culpa y el dolor. Aunque en el conjunto del mundo, o según su significación metafísica, se correspondan exactamente culpa y dolor, puede siempre ocurrir que la culpa sea de una personalidad y el dolor de otra, como cuando acontece cuando se oponen el engañador y el engañado, el atormentador y el atormentado, el egoísta y su víctima. Y esta injusticia, aun cuando no sea posible más que en manifestaciones separadas especialmente, tiene que estar en último término fundada en la estructura de

conjunto del mundo, y no resulta suprimida tampoco por aquella justicia metafísica o abstracta; esta da, es verdad, un sentido al todo, pero no sabe hacerlo pasar a las partes. Schopenhauer logra resolver esta dificultad acentuando con la mayor intensidad y hasta con la mayor violencia la unidad metafísica de la voluntad del mundo; pues por existir esta resulta que, en último término, el atormentador y el atormentado, el perseguidor y el perseguido son una unidad inseparable que solo se separa en esta dualidad por la escisión especial propia del mundo de los fenómenos. Solo en aquella esfera del engaño con que nuestras formas subjetivas de intuición velan el ser verdadero de las cosas pueden existir seres separados, solo en ella puede aparecer, por tanto, la cuestión de la distribución que frente a lo que verdaderamente somos, es decir, frente al ser en su unidad absoluta, es completamente vacía y desprovista de significación. El cruel que persigue sus intereses sin cuidarse del tormento que al hacerlo pueda producir a otro, o que encuentra en este tormento un placer, cree poder hacerlo en virtud de la absoluta oposición que entre sí y el otro existe. Pero esta individuación no solo es una ilusión, sino que en lo más íntimo de su ser sabe que lo es, aun cuando no en conceptos conscientes. Este saber fundamental, esta convicción de nuestro ser, de su inseparabilidad de todo ser, es lo que produce los remordimientos de conciencia, el sentimiento obscuro, pero de una fuerza interior incontrastable, que acomete al que hace mal; es el de que en la raíz profunda de su ser es idéntico a aquel a quien hace sufrir, los remordimientos de su conciencia son la forma en que siente el tormento de su víctima. Por eso el rostro de los malvados expresa, dice Schopenhauer, el sufrimiento interior.

Al poner la cuestión del antagonismo de los individuos en su forma más aguda, no ya la de la mera indiferencia respecto de los dolores de otro, sino la del placer cruel en su sufrimiento, ha tocado Schopenhauer, con su identificación metafísica del atormentador y el atormentado, uno de los más hondos problemas de la teoría del sentimiento. La manera como Schopenhauer explica psicológicamente la crueldad, la afirmación de que en el hombre cruel existe una voluntad extremadamente potente, a cuyo tormento pretende escapar haciendo sufrir a otros, esta grotesca explotación del valor de los «compañeros de infelicidad» me parece una construcción artificiosa que degenera en banalidad. Esta identidad

del cruel y del que sufre desempeña, en mi opinión, su papel inmediatamente en el hecho mismo. El enigma del placer en el sufrimiento de otro se resuelve porque el cruel tiene que sentir de alguna manera en sí los tormentos que hace sufrir al otro, pues si no podrían producir en él reacción alguna. Puesto que lo que observa inmediatamente no son los sufrimientos de su víctima, sino sonidos y gestos de los que tiene que deducir sus sensaciones. ¿Y cómo podría ser esto posible, si no tuviésemos en la propia posibilidad de sentimiento algo que nos permitiese interpretar lo que pasa en la conciencia del otro, lo cual de un modo inmediato es incomprensible? Solo un sentimiento propio, por inexacto que sea, puede convertir al autómata que grita y hace contorsiones en un hombre que sufre y puede provocar así el placer del cruel. La psicología no ha conseguido expresar sino muy imperfectamente la forma en que el sujeto siente un dolor que ha sido excitado por la contemplación del dolor de otro y lo siente como su propio dolor. Pero sea cualquiera la forma en que esta explicación psicológica se diese, y por mucha exactitud que mostrase, siempre quedaría en pie la cuestión de la razón metafísica que hacía posible aquellas conexiones y explicaciones psicológicas, del mismo modo que todas las descripciones y formulaciones de leyes de procesos químicos dejan en pie la cuestión de la estructura fundamental de la materia, fundadas en la que ocurren aquellos hechos y relaciones observados. El que exista el hecho general de sentir los sentimientos de otro y de sentirlos como sentimientos propios, se refiere a la más profunda estructura del mundo y del alma, aunque la psicología pueda desarrollar perfectamente la técnica de este proceso. Y esto lo ha visto con plena claridad Schopenhauer al afirmar que a la crueldad, la excisión extrema de los individuos, va unida su identidad en los últimos fundamentos del mundo. Solo que pensando que la identidad era la expiación justa por la crueldad, mientras que en realidad esta identidad obra ya en el acto mismo, en la combinación enigmática del propio dolor con el ajeno. Pero que precisamente el placer en el sufrimiento de otro, que es lo que parece poner más de relieve la oposición entre hombre y hombre, sea precisamente el que suprima esta oposición, recuerda la supresión del límite entre el yo y el tú; tanto más si se tiene en cuenta que con el placer en el sufrimiento de otro está íntimamente ligado el placer en el propio sufrimiento. Tampoco esta paradoja del sentimiento ha encontrado una explicación plenamente

satisfactoria. Podría hablarse de que el placer en el sufrir hace vivir en nosotros una expansión polar de las posibilidades de sentimiento, y con ello origina una ampliación enorme del yo, porque no hay otra combinación de sentimientos en que se cierren tales oposiciones. Es notable el observar a qué arrogancias conduce a menudo el dolor, no solo el imaginario, sino el real; no hay muchos hombres que crean fácilmente ¡nadie puede hacer tanto como yo!, pero hay bastantes que son lo suficientemente pretenciosos para creer ¡nadie sufre tanto como yo! Este sentimiento de una personalidad acentuada que amplía su poder y su significación podría constituir un puente psicológico para el placer de la crueldad, entre cuyos motivos se cuenta — hasta aquí solo hemos hablado de su contenido y de sus fundamentos — el ansia de poder que convierte al otro en propiedad nuestra, pues en la propiedad puede marcarse nuestra voluntad sin encontrar resistencia, y esto, psicológicamente, lo hace con tanta mayor eficacia cuanto más se opone a ello la propia voluntad del poseído. Por eso el placer de la crueldad es patrimonio de naturalezas sedientas de poder, de expansión de la personalidad, y que no pueden adquirirlos por lo que en ellas hay de positivo en energías o en méritos. Según esto, la expansión del sentimiento del yo sería el fin más profundo, al que sirvieran como medios la crueldad contra otro y la crueldad contra sí mismo, a pesar de su antagonismo inmediato. Y de hecho en algunas naturalezas se encuentran reunidos, si bien en infinitas combinaciones, el placer en el dolor ajeno y en el propio, cuyos extremos patológicos en la esfera de lo sexual designamos con los nombres de sadismo y masoquismo. Me parece completamente equivocada la teoría que piensa que la crueldad contra sí mismo no es más que una manifestación secundaria, un extravío del instinto originario de la crueldad contra otro, una derivación de este hacia adentro, acaso como consecuencia de estar impedido de actuar hacia afuera, moral y jurídicamente. Más bien ocurre lo contrario; el placer en el propio sufrimiento está ya en la base, aunque en una forma obscura, latente, en la crueldad contra otro, porque el sentimiento de los dolores de este otro se nos ha mostrado como la condición indispensable para que puede devenir objeto de un acto de conciencia, de un querer nuestro. Y también en el terreno de la abstracción se combinan ambos impulsos, y se combinan en el fenómeno del pesimismo. Hay un sublime placer de crueldad en la

destrucción que el pesimismo hace de valores por todos reconocidos, en la pasión con que eleva a la conciencia sufrimientos que ordinariamente sin él permanecerían desconocidos, en el rebajar nuestro ser afirmando que no merece nada mejor que esta vida y este mundo. Pero la concepción pesimista general no solo va unida con el sufrimiento subjetivo, sino con frecuencia también con un cierto goce en el sufrimiento. El solazarse en el propio dolor, el entregarse voluptuosamente a cada pena, la tendencia a dar la mayor importancia a sus propias desgracias aun ante sí mismo, todo esto se expresa siempre en la forma de una concepción pesimista del mundo entero. Porque el placer, en el propio sufrimiento y en el ajeno, se combinan aquí para engendrar un fenómeno unitario; justifican de nuevo la cuestión de cuál sea la unidad metafísica en cuya hondura el sufrimiento del yo es solidario con el sufrimiento del tú, y que se revelan en que sus dos direcciones, que al principio aparecen como radicalmente opuestas, tornan a encontrarse de nuevo. La significación permanente de la teoría schopenhaueriana de la justicia eterna, por medio de la identidad del yo y del tú, está en haber promovido esta cuestión.

Pero para resolver el problema de la distribución no basta la unidad metafísica, por medio de la cual Schopenhauer quiere hacer con paradójica, pero profunda consecuencia, no solo que el atormentador participe del tormento de su víctima, sino también que esta participe de la culpa de aquél. No se trata de la compensación entre distribuciones concretas de placer y dolor, sino de la cuestión que interesa en su último fundamento al pesimismo. La de si el valor de la vida, de la vida determinada por felicidad y sufrimiento, depende en general de la suma total de ambos, del destino medio eudemonista del hombre. Para Schopenhauer esto está fuera de toda duda. Rechazaría toda pretensión de considerar a la distribución de la felicidad como un valor independiente, porque la unidad metafísica no permite separación alguna individual de los portadores de la felicidad y el dolor en las regiones de la valoración definitiva. En esto estriba la limitación dogmática de Schopenhauer. Aquella preocupación de la unidad le impediría el comprender siquiera que en el más o menos de los valores eudemonísticos que el uno posee frente al otro, o en la igualdad con que se reparten entre los diversos individuos pudiese existir un valor definitivo, independiente de su promedio, ni el que la existencia de una

pluralidad de hombres puede ser más o menos valiosa, en un sentido plenamente objetivo, no solo porque suba o baje su patrimonio de felicidad total, sino meramente por las proporciones de igualdad y desigualdad con que se reparta este patrimonio, debiendo entenderse, naturalmente, que no se trata aquí de igualdad o desigualdad en un sentido mecánico, sino referidas a normas de justicia, de conveniencia, de organización. Los que están aquí frente a frente son dos criterios de valoración última, completamente irreconciliables, y que no pueden combatirse lógicamente porque se trata de oposiciones arraigadas en lo profundo del ser y determinadas por lo más íntimo del carácter. Si en general el placer y el dolor poseen, junto con su significación interna y externa, una significación metafísica aneja, podrá lógicamente tener esa significación la manera de su distribución entre individuos, su forma, por decirlo así, lo mismo que la tienen sus cantidades totales, sobre cuya proporción discuten el pesimismo y el optimismo. Claro está que esto significa que la individualidad posee una realidad y significación absolutas, de lo contrario no podría darse ningún valor definitivo en las relaciones entre los estados individuales; aun cuando la igualdad domine como ideal se exige esta significación fundamental de los individuos, puesto que si no, en último término, no sería importante la igualdad o desigualdad de sus situaciones relativas. Si la portadora de todos los valores e intereses es la unidad, que está más allá de los individuos, solo puede tener importancia la suma eudemonística que comprende esta unidad y que le viene por igual de todos los individuos. Ahora, si en vez de la identidad se considera lo importante su diferenciación, la cuestión de la diferenciación significará más que la de la unidad total. Hay muchos partidarios del socialismo que piensan que no se alterará el promedio de la felicidad y del sufrimiento de la humanidad, y a quienes lo que importa es la igualdad o justicia con que su masa total esté distribuida. Sí, habría fanáticos de la igualdad; pero también fanáticos de la justicia, del orden aristocrático, de la organización gradual de la sociedad, que aceptarían una disminución de los valores totales de la vida, con tal que esta cantidad se distribuyese en la forma única que para ellos puede dar un sentido a la vida. En este antagonismo se ve claramente hasta qué punto está en relación con la teoría metafísica de la unidad el cálculo de los valores de la vida de la humanidad, según las cantidades de felicidad y

sufrimiento que en ella se den. Desde el momento en que los individuos devengan realidades definitivas, la cuestión del más o el menos del uno comparado con el otro adquirirá importancia frente a la cantidad absoluta de este valor, puesto que para esta concepción no hay ya, por decirlo así, ningún sujeto unitario, sino que el sujeto solo existe como un todo en la adición y abstracción del observador. En la incapacidad de Schopenhauer para ver en las individualidades y en sus relaciones un término primero o último —según lo cual el mero carácter fenomenal de los individuos es más bien consecuencia que fundamento —, alienta la misma rigidez de pensamiento que le hace interiormente extraño a toda idea de evolución. Más adelante mostraré cómo esta disposición suya intelectual le mueve a fijar a la personalidad individual en una absoluta inmutabilidad de su carácter originario. En este rasgo de la rigidez, en esta hipnotización de la mirada en el punto unitario de toda existencia descansa el pesimismo de la voluntad, porque el uno absoluto no conoce salvación en la evolución del uno al otro; en ella descansa también el obscuro fatalismo respecto al desarrollo del carácter del individuo, para el que no hay ninguna mutación, ningún cambio en la dirección de la vida, sino solo diversas relaciones de la unidad inalterable de nuestra vida con nuestras distintas situaciones. Y sobre ella descansa, por último, la apreciación del valor de la vida, según la suma total de felicidad y dolor, cuya portadora es la unidad metafísica del ser, y que no deja espacio alguno al valor profundo y autónomo que se basa en la distribución de aquella suma, indiferentemente que sea mayor o menor, en las relaciones variables de los individuos que la componen y no en su altura absoluta permanente. Puede decirse que aquí los mismos elementos de su contextura espiritual que le habían ocultado la significación de la sucesión en la evolución, le ocultan la significación de la convivencia de los individuos en el espacio.

Tiene que parecer paradójico el asegurar que la rigidez es un carácter de la espiritualidad de Schopenhauer, para quien la esencia del mundo es el absoluto desasosiego; desasosiego que no es meramente una cualidad fundamental del mundo, sino su propia substancia; él ha desposeído al mundo de aquel punto de descanso, que formaría un punto de término de sus movimientos aunque estuviese colocado en el infinito. Lo que, sin embargo, aparece en

las manifestaciones indicadas como su rigidez es quizás el equilibrio interior de su naturaleza espiritual, sin la cual su sentimiento para el desasosiego y la falta de fin, con el perseguir incesante y la sed insaciable de todo lo existente, le destruiría. Sin duda que la naturaleza del filósofo consiste en que de entre las múltiples corrientes de la realidad, que en ella aparecen fragmentariamente cortándose unas a otras, en él corre una sola, en una línea recta, hacia el infinito. El filósofo vive bajo un supuesto parcialmente orientado, pero que por eso sobrepuja al carácter rudimentario de la vida empírica. Ahora ocurre, y el explicárselo es uno de los más difíciles, pero también de los más indispensables problemas del análisis psicológico, que esta parcialidad — que es filosófica cuando encaja en su forma el conjunto del mundo — aparece roía y se completa por la acción de la corriente contraría, que brota, por decirlo así, de lo subterráneo del ser. Con frecuencia las «inconsecuencias» lógicas de los filósofos no son más que el reflejo intelectual de aquel fenómeno que arranca de las más hondas complicaciones del alma. Toda actividad o formación parcial del individuo encuentra un límite para su exclusividad, porque la energía que para su ejercicio se requiere no puede ser suministrada más que por la totalidad del organismo en que descansa; pero, a partir de un cierto grado de unilateralidad, se alteran de tal manera las funciones normales de aquel todo, basadas en el equilibrio de las distintas energías, que ya no puede producir ni aun la fuerza que aquella dirección parcial exige. Por eso toda exteriorización demasiado unilateral de la vida demanda, aunque solo sea por respetos a sí misma, una limitación y un equilibrio. Aunque cada pensador haga acordar radicalmente la sinfonía del mundo en el tono que le es propio, y aunque esto lo haga con la más extremada pasión, de pronto se oyen tonos que provienen de otra dirección completamente distinta y que se mezclan en la sinfonía general. Estos tonos revelan la base íntima del pensador, aun de aquel que tenga un carácter intelectual más diferenciado, al hacer que al lado de su dirección peculiar estén representados en mayor o menor grado otros motivos antagónicos del fundamentado y que lo equilibran.

V. La metafísica del arte

El puro contenido de representación de las cosas escindido de su realidad la «Idea» como contenido del arte. — Sujeto objeto del estado estético en su liberación del mundo corno voluntad de la causalidad y de la individualidad. — La significación del espacio. — El realismo. — Los problemas artísticos. — La música como expresión artística inmediata de la voluntad metafísica. - La facilidad del arte y el pesimismo. — El arte como la unidad de las oposiciones de la vida.

∞

La teoría moderna de la evolución tiene la tendencia a ordenar en el proceso total de la vida las distintas funciones de alma, que parece que viven independientemente unas al lado de otras. Sin duda que los resultados que produce la actividad estética, intelectual, práctica o religiosa, forman esferas particulares, regida cual por sus leyes; cada uno de ellos produce en su lenguaje, a su manera, el mundo o un mundo; pero esta soberanía de nuestros distintos mundos solo se refiere a su contenido cuando se le considera independientemente de su producción. Y solo en cuanto que este contenido se piensa en abstracción separada y se escinde de las energías reales de la vida espiritual, solo en cuanto se considera así puede parecer que todas aquellas corrientes de la vida corren una al lado de otras sin comunicación; frente a esto, el reunirías en un sistema unitario en relaciones de dominación y dependencia es indudablemente un progreso. Verdad es que esto pierde valor al considerar que tan amplia teleología suele orientarse exclusivamente en el sentido de las necesidades más primitivas y elementales de la vida; la conservación de la vida fisiológica, la conservación de la especie, las condiciones económicas se consideran como «fines que se nos han puesto por la misma naturaleza», y todas las actividades morales, espirituales, estéticas, suelen no tener más valor que el de medios para aquellos fines. En cambio, en la esfera de la actividad psicológica se presenta un cuadro totalmente distinto; la unidad se forma en ella, precisamente por una reciprocidad de las causas. Sin

duda que las funciones intelectuales sirven a las económicas, pero también sirven las económicas a las intelectuales; sin duda que los instintos eróticos han producido innumerables veces actividades estéticas, pero también el impulso artístico se ha aprovechado de las potencias eróticas. A la coexistencia aislada en que aparecían estos mundos mientras no se les consideraba sino según su forma real, por decirlo así según su idea, sucede la relación entre las funciones en que el alma vive estos mundos, la relación mutua de fin y de medio con la cual llegan a ordenarse para formar la unidad de la vida. Esta unidad funcional de las relaciones mutuas puede ahora cristalizar en un concepto substancial que lleve o exprese esta unidad, algo así como el Estado que por una parte indica las relaciones mutuas políticas de sus elementos, pero que, además, aparece como un concepto que está más allá de las manifestaciones individuales y que hace posible su unidad. El concepto de la vida de Nietzsche, v. gr., muestra una reunión semejante de los fenómenos inferiores en un fin común, al que están subordinados todos los fines individuales. En él la vida se aparece como un valor absoluto, que es. lo absolutamente significado en las manifestaciones diversas de la existencia. El querer — y lo mismo el conocer y el sentir— no es más que un medio de intensificación de la vida; esta comprende en su concepto irreductible todas nuestras funciones particulares. Es interesante notar que así como en Nietzsche el proceso de la vida se apodera de la voluntad como de su órgano y medio, en Schopenhauer, por el contrario, la voluntad adquiere aquel significado absoluto, según el cual la vida misma no es más que una de sus revelaciones, un medio de expresarse a sí mismo y de hallar su camino. Para Nietzsche queremos porque vivimos; para Schopenhauer vivimos porque queremos. Ahora, que en ambos la función intelectual se subordina a estas determinaciones definitivas. Por mucha que sea la sustantividad, el valor ideal que se dé a la verdad considerada como ciencia autónoma, el que la acojamos es cosa de aquel impulso práctico que emana de la vida y de la voluntad; solo gracias a él adquieren sangre y calor los contenidos del entendimiento. Claro está que con esto pierden su sustantividad, su valor independiente, y — en Schopenhauer — se convierten en súbditos de la voluntad, en la forma voluntaria de nuestra existencia. Las ansias e impulsos, el coger una cosa para soltarla y el soltarla para apoderarse de otra, se hacen dueños de nuestro intelecto, para manifestarse por medio de él en fines concretos y

para que les señale los distintos caminos concretos de aquella ansia informe.

Pero, al propio tiempo, Schopenhauer enseña que el intelecto tiene de cuando en cuando la posibilidad de librarse de la esclavitud de la voluntad; pero entendiendo aquí por intelecto, no el pensar lógico, sino la esfera de conciencia en que se forma el cuadro intuitivo del mundo en general. Describe como un hecho, que no trata de fundamentar, cómo nosotros podemos sepultarnos de tal modo en la intuición, en la mera representación de un objeto, que se acallan todas las excitaciones que ordinariamente sentimos y que son, abierta o veladamente, impulsos de voluntad. En estos momentos de absoluta contemplación estamos de tal modo plenamente saturados de la imagen de la cosa, que desaparece la condición de la voluntad y la causa del tormento que nos proporciona el sentir que el yo y su objeto se oponen, que están separados por un abismo insondable de carácter especial y temporal. Por el contrario, sumergidos plenamente en la contemplación de un fenómeno, ya no sentimos un yo que estuviera separado de su contenido, sino que nos sentimos «perdidos» en este. Con esto desaparece todo egoísmo, puesto que ha desaparecido también el yo en quien incide, todo querer poseer, pues en aquella intuición plena tenemos cuanto queremos y cuanto podemos querer de la cosa. La felicidad y la infelicidad, los atributos de la voluntad quedan más allá del límite en que comienza la pura intuición, en la que las cosas ya no existen para nosotros como excitantes, sino meramente como representaciones.

Este es el núcleo de la situación estética. En ella se disocia plenamente el mundo, como representación del mundo, como voluntad, que fuera de aquí es el que le lleva y le impulsa. La existencia de las cosas en nuestro intelecto, que fuera de aquí está colocada al servicio de los fines de nuestra vida, se separa de la voluntad y vive en una esfera propia, sin dejar una existencia independiente ni al mismo yo; el yo tiene que disolverse también en la imagen, en la representación. Esta es la inversión radical del hombre interior, la salvación por el estado estético, que puede provocarse frente a cualquier objeto, siempre que su contenido, reflejado en una representación y sin servir a ningún interés de la voluntad, nos llene. Llamamos bellos a aquellos objetos que nos

facilitan la contemplación de la imagen separada de toda base de voluntad: el genio artístico es el hombre que consigue esto de un modo más pleno y más perfecto que los demás; la obra de arte nos fuerza en cierto modo a su contemplación, con ella se eleva a una existencia propia el contenido de las cosas y destinos, sacado de toda complicación con el deseo y con lo meramente práctico, como dice maravillosamente en un pasaje: «El arte ha llegado siempre al fin». Colocado entre el genio creador y el individuo receptivo, el arte es al propio tiempo el efecto y la causa de la emancipación del puro intelecto, de la voluntad, de donde se deriva toda la significación que tiene en la metafísica de Schopenhauer.

Ya he indicado cuál es la modificación primera que produce en el sujeto. La individualidad, la particularidad del hombre en el tiempo y en el espacio desaparece ante él. De la misma manera que el estado estético de una puesta de sol es el mismo si se mira desde una cárcel o desde un palacio, así el ojo que contempla un cuadro, el, oído que se entrega a las armonías de la música, viven en una esfera en que es indiferente que el ojo o el oído pertenezcan a un rey o a un mendigo. Todo lo que hay en el hombre, además de esta actividad de ver u oír este objeto, todas las cualidades y relaciones que le señalan un papel determinado, individual en la serie de la existencia espacial, temporal, casual, social, no existe ahora; se le ha sacado de aquel encadenamiento que le convertía en eslabón de la cadena sin término ni fin preconcebido en que se desarrolla el mundo impulsado por la voluntad; todas las relaciones que se le refieren y pudieran referírsele, en cuanto está puesto en una mutua relación con otros individuos han desaparecido. Así nota muy bellamente Schopenhauer que precisamente aquello mismo que, llevado e impulsado por la voluntad es amor sexual, puede libertarse de la voluntad, merced al predominio de la vida representativa y de venir así un elemento puramente objetivo para determinar el valor estético de la figura humana. De modo que las características del hombre que no hace más que contemplar, pues se entrega plenamente a la imagen del objeto, lo cual es posible en el más alto grado colocado frente a la obra de arte, frente al mero aspecto de representación del mundo convertido en esfera aislada, son: Que pierde su determinación como individuo concreto, capital, y que como causa y como consecuencia de esto se escinde de las relaciones que al mundo y a los elementos del mundo le unen, y que

no hagan relación con esta intuición momentánea. Pero este carácter momentáneo no impide que la intuición estética esté fuera del tiempo en su esencia más íntima. Pues también es extraña a ella la relación de tiempo, que determina el momento por el antes y el después, mientras que la elevación estética es tan independiente de todo ahora o en otro tiempo.

Esto no es, por de pronto, más que un proceso psicológico, y para adquirir significación dentro de la imagen metafísica del mundo necesita de la particularidad del objeto de la intuición estética subjetiva, y no se determina sino por medio de la contestación a la pregunta de qué es lo que observamos en el objeto al contemplarle estéticamente, a diferencia de lo que en él observamos dentro de la conexión ordinaria, práctico-empírica. Aquí la consideración decisiva de Schopenhauer es que el objeto de la intuición estética gana la misma salvación de la individualidad, de la determinación especial y casual y de las relaciones, que nace del flujo de los elementos vitales; en ella separamos al objeto de su trabazón con el medio que no sea el que entra en la intuición estética, y al perder su relatividad pierde al propio tiempo su individualidad, que no consiste en otra cosa sino en la indiferencia relativa a otros en la determinación de elementos fuera de sí. Y a lo que queda lo llama Schopenhauer, refiriéndose a Platón, la idea de la cosa, que es el objeto propio del arte (al que como la más elevada manifestación de la estética nos limitamos aquí) y cuya aclaración es la dificultad central de esta teoría.

Todas las cosas individuales, con realidad en el tiempo y en el espacio, además de las relaciones causales y de las demás clases que unen entre sí sus realidades, poseen relaciones de otro género completamente distinto. A menudo sentimos que se presentan innumerables manifestaciones individuales, que no son sino ejemplos de algo general no afectado del hundirse y desaparecer, de la frecuencia y la rareza, del aquí y allí de aquellas realidades, sino que guarda más allá de ellas una significación especial, la cual no está representada plenamente y en toda su pureza por ninguna de las realidades individuales. En donde esto aparece con más decisión — aunque aparezca también en otras esferas — es en los organismos, cuyas mutabilidades y posibilidades de desarrollo hace que en ellos se vea más claramente que aspiran a una forma

acabada, que yace en ellos de antemano trazada con líneas ideales. Esta forma no es lo que se llama el «concepto general de las cosas»; este concepto es más bien la concatenación de las distintas manifestaciones individuales, a lo sumo la conformación ideal de aquel ideal o forma-tipo. Ahora que este ideal, que con una intuición especial vemos espejado en las cosas particulares, no se agota nunca en ellas, sino que permanece intacto independientemente de que se realice con más o menos perfección, que se presente a menudo o raras veces, y del dónde y cuando se presente. Al percibir, pues, en el objeto de que en cada intuición se trata, no solo su existencia sensible inmediata, sino también la idea en que su ser se agota, aun cuando el objeto no haga sino aproximarse a ella más o menos, ya no vemos en él meramente su individualidad, sino un ser supraindividual el ser que es común a una cantidad ilimitada de cosas particulares existentes en el tiempo y en el espacio, que a diferencia del concepto formado a posteriori, meramente lógico, va escondido en la cosa como la forma ideal y unitaria siempre igual, y es, sin embargo, visible para quien le contempla. Hay, por tanto, objetos de representación que corresponden exactamente de una manera formal, por decirlo así, al sujeto de la representación estética. Al contemplar el objeto como una expresión de su idea, la cual es al propio tiempo su esencia más íntima y su ideal nunca plenamente realizado, le sacarnos de su individualidad, le libertamos de la mera relatividad de su situación en el tiempo y en el espacio, de su complicación en la existencia física, de la misma manera que estéticamente nosotros estamos también libertados de todas estas cosas. Y esto fundamenta para Schopenhauer la conclusión — a la que ciertamente no llega más que por una especie de prueba de indicios — de que el objeto de nuestra «intuición estética» es precisamente esa «idea», lo general que se refleja en lo individual y que solo a través de él podemos contemplar; pero que en su esencia es completamente indiferente a esta configuración individual. Estéticamente vemos en la cosa individual lo general que hay en ella, mientras que en el concepto lógico general no hacemos más que pensarlo. La obra de arte significa que el núcleo ideal, que la contemplación estética descubre en cada cosa, se expresa en ella como en una cristalización y se construye al propio tiempo su cuerpo, en el que no hay ningún elemento extraño a él. El objeto pasa por el sujeto genial que lo devuelve expresado según su valor ideal únicamente, y así este

valor se hace más comprensible para los demás sujetos; la misma ventaja que ofrece para el cuerpo la alimentación animal, por ser alimentación vegetal ya asimilada, es la ventaja de la obra de arte para el espíritu, dice en un pasaje Schopenhauer. Para que se produzca una intuición estética llena de contenido, es preciso que en el sujeto y en el objeto se encuentren las mismas determinaciones, determinaciones que aparentemente se contradicen, pero que — y esto se verá con más detalle constituyendo el verdadero nervio de la teoría del arte de Schopenhauer — precisan el punto decisivo, precisamente por la coincidencia de lo que aparentemente se excluye. El hombre y el objeto coinciden en la intuición estética, separados de todo lo que no sea ellos mismos, escindidos de todas sus relaciones naturales e históricas que no pertenezcan a su pura esencia. Este aislamiento de la corriente de la existencia, que arranca al sujeto y al objeto de los lazos que les ligan con el resto de la realidad, parece que conserva la pura individualidad de ambos, su determinación absoluta invariable basada en sí mismos. Pero en vez de esto, en Schopenhauer pierde su individualidad, el ser singular se sumerge en uno general, aparece algo típico general que representa seres incontables, cada uno de los cuales en cuanto se le considera en el respecto de su realidad, solo ahora y nunca más puede existir. Aquí el que intuye estéticamente y el objeto de la intuición aparecen en el existir independiente más acentuado y al propio tiempo en su negación más acabada, antinomia, cuya profunda verdad sentimos en cada momento de intenso goce.

Su fundamentación la ha limitado Schopenhauer al objeto, para el cual resuelve la contradicción por una categoría metafísica especial. La concepción del mundo que hasta aquí se ha expuesto contenía dos elementos: La unidad metafísica de la voluntad lo absoluto del ser de una parte y de otra los fenómenos singulares determinados, según las formas de nuestra conciencia, y que aparecen en mutua relación por el tiempo, el espacio y la cualidad. Pero dentro de esta oposición fundamental falta espacio para un hecho: el hecho de que aquellas manifestaciones singulares forman grupos con un contenido esencialmente idéntico de tal manera, que para comprenderlas intelectualmente es preciso reunirías, y que en su individualidad aparecen más profunda y menos arbitrariamente como ejemplos de aquellas «ideas». La naturaleza da la impresión

de que existe un número determinado de formas fundamentales que constituyen los tipos para los innúmeros fenómenos singulares que, conforme a las leyes naturales, se originan y desaparecen. Estas son las posibilidades esquemáticas o principales que encuentra la voluntad metafísica en que descansa la existencia para construir con ellas las realidades singulares de las cosas. Si en estas últimas se objetiva la voluntad del mundo, aquellos tipos ideales en que coinciden son, según la frase de Schopenhauer, los grados de esta objetivación como provincias de un reino ideal, cada una de las cuales está caracterizada de una manera peculiar, y en la realidad aparece en infinitos seres singulares que llevan el carácter fundamental de su tipo, más o menos claro y más o menos puro. Estos grados de objetivación de la voluntad forman una serie ascendente — lo cual, por lo demás, no tiene en Schopenhauer ninguna consecuencia importante por su falta de comprensión para todo pensamiento evolutivo — de maneras que tiene la voluntad de expresarse en el lenguaje a que pueden llegar los fenómenos, el de la materialidad y el peso, y que abarcan todas las clases de forma y materia de la naturaleza hasta llegar al género humano; este es tan variado, que apenas si es posible que se ordene enteramente con la idea de un nombre otro alguno, sino que la idea a cuya realización está destinada una personalidad individual no puede en realidad cumplirse más que por ella.

De esta manera las ideas forman como un término medio entre la voluntad trascendente y el objeto empírico un tercer reino, cuyo grado de realidad no precisa Schopenhauer. Pero quizás el lugar espiritual donde él piensa colocado este reino pueda determinarse, hasta cierto punto, recordando a Platón. La teoría platónica de las ideas parte de aquel descubrimiento de Sócrates, según el cual la verdad, por tener un valor duradero y objetivo, no podía encontrarse en las imágenes de las cosas que los sentidos nos proporcionan y que son pasajeras, poco seguras y variables de sujeto a sujeto, sino en los conceptos del entendimiento, que pueden encontrarse siempre y con los que puede calcularse como con cantidades fijas. De aquí siguió deduciendo Platón: El que una representación sea verdadera significa que está conforme con su objeto. Pero el objeto del concepto no puede ser la cosa singular, que por las cualidades arriba indicadas no se presta para ello. Por tanto, será preciso que exista algún otro objeto, algo fuera de los

sentidos, por encima del acaso de las existencias singulares, que flote con valor invariable sobre las cosas, como el concepto sobre las meras observaciones de las cosas. A este objeto lo llama Platón idea, la cual, por tanto, considerada en su origen, no sería una esencia metafísica que se tornase luego en objeto de nuestro concepto, sino que se admite solo por la exigencia de que el objeto, puesto que es lo verdadero, ha de tener un objeto que le proporcione, merced a su conformidad con él, la dignidad de verdad. La idea del árbol o de la belleza se le aparece a Platón como una realidad metafísica, porque el verdadero conocimiento de su esencia no puede descansar en la percepción sensual de un árbol o de un hombre bello, sino en el concepto general del árbol y de la belleza, y porque para que esto sea posible es preciso suponer un objeto correspondiente a ellos, que les legitime como verdad. Ahora, así como Platón buscaba un objeto para los conceptos, Schopenhauer lo busca para la intuición estética. Sentía perfectamente que cuando nosotros nos colocamos estéticamente frente a un objeto, nos lo representamos de muy otra manera que cuando lo contemplamos científica o prácticamente. La esencia incomparable del objeto estético es para él, que por una parte significa un existir independiente, fuera de todas las conexiones, combinaciones y condicionamientos de que está afectada la existencia de las cosas singulares, mientras que por otra parte va más allá del mero existir por sí de lo individual; se extiende dominando, dando normas sobre una pluralidad, pero sujeto a otra dimensión, como la coexistencia y sucesión, como la serie causal de las realidades. Por tanto, Schopenhauer llama a aquello que estéticamente intuimos, y cuya intuición ha adquirido en la obra de arte una existencia independiente, la idea de la cosa, esto es, el tipo viviente como intuición, la forma tipo, según cuyo molde la realidad funde un número infinito de creaciones singulares, sujetas a las leyes del existir en el tiempo y en el espacio. Este estadio mismo— el contenido de la contemplación estética, el producto de la obra artística—es absolutamente único, existente por sí, indiferente a todo cuanto pueda existir antes y después y al mismo tiempo. Puede haber un número infinito de estadios semejantes, puede haber infinitas posibilidades de explicarlos por medio del arte, pero cada uno de ellos solo existe una vez; lo mismo existente por segunda vez coincidirá con lo de la primera vez, mientras que las cosas singulares reales, que también están construidas según

estos modelos, en los que vive aquel estadio de la objetivación de la voluntad como su forma esencial, existen al mismo tiempo y sucesivamente en una pluralidad incalculable. La exigencia estética, unidad y unicidad autónomas, unida con una validez y potencia normativa supraindividual para una infinidad de cosas singulares, se fundamenta con la construcción en metafísico de los estadios, en que la voluntad se expresa de un modo visible, y en los cuales el sentido y contenido ideales de cada estadio solo existe una vez en plena autonomía, y que lucen como modelo tipo, nunca perfectamente realizado para la mirada estética, en cada una de las numerosas manifestaciones en que la Naturaleza realiza estos estadios.

El que la idea, el objeto de la intuición estética no exista en el tiempo y en el espacio pudiera parecer incomprensible, pensando en que en el drama y en la narración transcurre tiempo, y en que las artes plásticas se representan en el espacio. Y en verdad, cuando Schopenhauer, refiriéndose a que lo estético no vive en el espacio, dice: La figura especial que tengo ante mí no es la idea, la idea es su expresión, su significación pura, su ser más íntimo, y la idea puede ser la misma, aun existiendo grandes diferencias en las condiciones especiales de la figura. Cuando dice esto se expresa su diferencia de la moderna concepción del arte, de la que él en muchas cosas fue, sin embargo, un precursor. Sin duda que ha dado a su filosofía del arte una relación más estrecha con la intuición que cualquiera de los filósofos anteriores a él. Pero, por una parte el clasicismo goethiano, y por otra la coloración abstracto-intelectual que en él todavía conserva la idea —a pesar de la claridad con que principalmente ve la oposición entre concepto e idea—, le impidieron llegar a la concepción puramente artística del arte, la cual permite ciertamente una explicación metafísica, pero no el entrar en la conexión inmanente de lo estético, ni tampoco el recurrir a las ciencias naturales; pero entre él y nosotros hay una diferenciación más precisa aún. El que el espacio sea un contenido esencial de la obra plástica es perfectamente compatible con su liberación de la determinación real en el espacio. Pues si el espacio está en la obra de arte, no por eso ha de estar la obra de arte en el espacio. Sin duda que el lienzo, con sus colores, o el trozo de mármol están en el espacio. Pero el espacio que el cuadro representa, la configuración especial de la figura, que forma el

contenido de la plástica, no es un espacio real, no está limitado del mismo modo que el lienzo y el trozo de mármol como materia, lo están en el espacio real. Con el concepto de tiempo ocurre lo mismo. El tiempo en que transcurre el drama es un tiempo ideal y perfectamente compatible con estar libertado del tiempo como forma real de la existencia. El tiempo y el espacio en que vivimos rodean a toda cosa y a todo destino, los hacen por eso existencias meramente individuales, les limitan desde afuera. Pero la obra de arte se coloca fuera del lugar donde es posible que unas cosas se limiten a otras. De modo que el tiempo y el espacio que aparecen en una obra de arte no están limitados por otros tiempos y otros espacios, sino que cada uno de ellos forma su mundo para sí solo, el mundo de la obra de arte. Por tanto, desde el punto de vista de la realidad, la obra de arte sigue viviendo fuera del tiempo del espacio, aunque encierre determinaciones temporales y espaciales, las cuales no viven más que en la esfera de la idea y no en la de la realidad. El no distinguir entre los dos espacios el espacio que vive dentro de la obra de arte, que pertenece a la idea como uno de sus elementos, y el espacio que rodea a la obra de arte y que para nada la afecta, hace que Schopenhauer intente expulsar de la obra de arte al espacio, como algo que en ella no tiene relieve.

Por tanto, en este punto basta con ampliar el principio schopenhaueriano para resolver la discrepancia entre su teoría y la moderna concepción del arte. Pero hay una diferencia más honda entre ambas, y esta diferencia es respecto al objeto general del arte. Schopenhauer rechaza con la mayor decisión todo lo que hoy llamamos naturalismo e impresiones. La imitación de la realidad está para él fuera del arte; sus argumentos en defensa de esta manera de pensar pueden resumirse en la consideración de que la mera imitación no nos da sino aquello que ya teníamos y, por tanto, no puede traernos la liberación y el paso a otro mundo, que el arte nos proporciona. Una reunión de elementos naturales repartidos en la realidad entre muchas manifestaciones singulares— no puede constituir el objeto del arte por sí, del mismo modo que no podría constituirlo un trozo de Naturaleza. Pues un empirismo semejante del arte no permitiría que se manifestase con claridad su propio supuesto, el criterio según el cual debería hacerse la elección del elemento formador del arte de entre las manifestaciones singulares ofrecidas por la Naturaleza. Por tanto, la esencia del arte no puede

hallarse por el camino del naturalismo y del empirismo, porque su misión no es recoger lo dado y reflejarlo, sino que, aunque a través de lo dado, vive de la idea y pone en actividad las fibras más profundas de nuestro ser, más allá de las meramente receptivas y creadoras de experiencia.

Sin embargo, aunque con esto se haya rechazado que el arte no sea sino un reflejo de la realidad, no se ha conseguido todavía fundamentar su autonomía en el sentido de la concepción moderna, porque aquí aparece en relación con la idea, y esta relación puede ser una no pequeña dependencia. Nadie rechaza más enérgicamente que Schopenhauer la pretensión de que el arte hubiera de tener un «fin». Y, sin embargo, le asigna uno. El de expresar la idea de que su significación emana, pues mientras no salgamos de lo estético, la idea no puede ser más que un nombre para el objeto del arte; pero dentro de la concepción metafísica del mundo de Schopenhauer es una realidad independiente, y el arte no es sino un medio de expresarla. Si la humanidad dispusiese de formas para expresar más adecuadamente que por medio del arte las ideas, Schopenhauer, si quería ser consecuente, tendría que declarar superfluo el arte. Aun cuando el arte no pueda ser pensado de otro modo que formando las ideas su contenido, la manera peculiar como el arte crea este contenido posee para el sentimiento moderno un valor y un sentido, independientes del valor y sentido del contenido mismo, al modo como el cuerpo humano tendría para nosotros quizás un atractivo completamente distinto, si no fuese el portador de un alma y, sin embargo, esa figura peculiar tiene valor para nosotros y seguiría teniéndolo, aun cuando el alma pueda expresarse más perfectamente en otra forma. Es muy difícil deducir, tratándose de dos elementos unidos en el hecho de un modo incondicional, la esfera particular de cada uno que no puede realizarse más que en unión con el otro; pero es un mérito de la fórmula l'art pour l'art el haber acentuado la significación propia de la forma del arte como tal, independientemente de que acaso puede luego existir con otras significaciones histórica, psicológica o metafísicamente. Puede demandarse subjetivamente un l'art pour le sentiment y objetivamente un art pour l'idée; pero aquella otra fórmula del arte por el arte es un tercer término que asigna al arte su propio reino, como los que el conocimiento, la religión, la moral poseen, a pesar de que cada una de ellas no aparece más que ligada a otros valores

que no pertenecen a sus dominios específicos. La idea tiene su realidad metafísica, independientemente de que aparezca estéticamente, de que se encarne en una forma artística, y si ahora el valor del arte descansa exclusivamente sobre la idea que en él se expresa, y si como Schopenhauer quiere, es tanto más perfecto cuanto exprese la idea con mayor pureza y plenitud, resultará entonces que no es más que un medio en sí indiferente y que no se ha logrado separar su significación propia de todo aquello que no es arte. Esto no se consigue tampoco porque Schopenhauer ponga su esencia en la forma, puesto que toda materia, lo absolutamente individual, solo una vez existe, mientras que la forma puede existir para una infinidad de seres como siempre idéntica. Pues aquí queda algo más que la forma como constitutivo del arte, queda una tercera cosa, que está sobre forma y materia, aquello que puede llamarse el contenido. Por ejemplo, en una manifestación humana, para él sentido del arte, lo primero que desaparece es la materia; lo que después de esto queda es ciertamente forma, pero no la forma artística, sino la forma de su mera materialidad, que luego se expresará en las distintas clases de artes: en la pintura, en la plástica, etc. Así la realidad, desprendida de su materialidad, lo que ofrece a la obra de arte es su forma, que para esta y para su potencia creadora deviene contenido. Y ahora únicamente es cuando se presenta la cuestión realmente decisiva, la cuestión de si la expresión de este contenido es lo que da valor y sentido a la obra de arte, de si la transformación que el contenido de la realidad sufre para ser contenido de la obra de arte tiene su fin en la mera expresión de este contenido interesante en sí mismo, o si en ella misma hay un interés, que basta para justificar la obra de arte, aun cuando haya de referirse siempre a un contenido. Schopenhauer no ha puesto con esta precisión el problema, pero lo ha resuelto en el sentido de que la obra de arte existe por su contenido — es decir, la idea —, y que todo lo que podría llamarse lo funcional del arte, el estilo, la aplicación de los medios técnicos, la expresión de la individualidad artística, la solución del problema propio exclusivamente de cada arte, solo recibe su interés del interés de la idea que forma el contenido de la obra de arte. Quiero citar un pasaje que muestra a las claras lo irreconciliable del punto de vista de Schopenhauer con el peculiar artístico. El «fin propio» de la pintura, dice, sería la comprensión de las ideas, por las cuales nos vemos trasladados al estado de conocimiento libre de volición; pero,

además, «le corresponde una belleza independiente de eso y que descansa en sí misma, que sale de la mera armonía de los colores, de lo agradable de la agrupación de las figuras, de la distribución de la luz y de la sombra y del tono del cuadro entero. Esta belleza de orden subordinado fomenta el estado del conocimiento puro, y en la pintura es lo mismo que en la poesía son la dicción, el metro y la rima, no lo esencial, pero sí lo que primero hace impresión». Desgraciadamente, no hay duda alguna; al decir esto, Schopenhauer ha denunciado a una parte considerable, quizás la más considerable de aquella forma de arte, pura y solo sujeta a sus propias leyes, como un medio de excitación que solo subjetivamente obra, con lo cual, si el arte es realmente como arte, como una conformación especial del contenido de la existencia, un fin en sí mismo, entonces será cuando precisamente todos estos elementos «subordinados» tendrán un valor objetivo y formarán con los elementos no sensuales en tanta medida la unidad absoluta de creación de la forma artística. Después que Schopenhauer ha salvado victoriosamente a la autonomía del arte de toda dependencia de la experiencia inmediata y de todo contenido, exprésanle en conceptos, lo humilla al grado de servidor, aun cuando sea de un contenido de mera significación metafísica.

Para someter, sin embargo, a una unidad a estas concepciones divergentes del arte, sin forzar ninguna de ellas, sería necesario acudir a un motivo que suena en Schopenhauer, pero que se desarrolla plenamente por impedírselo su pesimismo. Quizás exista una armonía entre las normas artísticas interiores de la obra de arte y su poder de expresar un contenido del mundo; una armonía tal que bastaría seguir aquella normación inmanente del interés meramente artístico, para que se manifestase también al cabo el sentido no intuitivo del contenido expresado, que ambos esfuerzos se encuentran a partir de un cierto grado de perfección, sin que ninguno de ellos sea infiel por el otro a su propia dirección. En este punto se cruzan los últimos problemas de las diversas artes. El problema del arte del retrato de crear un conjunto de valor pictórico, que al propio tiempo represente fielmente al modelo, mientras que parece casual el que la realidad del modelo deje espacio a las exigencias interiores de la obra de arte; la doble exigencia puesta al verso, de reflejar por medio del atractivo de su forma y de su música la importancia y valor sentimental de su

contenido; el problema de la arquitectura y de las artes decorativas, de hacer que por la composición del todo, las condiciones especiales del material, el peso y la flexibilidad, la expansión, la rigidez, la estructura orgánica se armonicen y produzcan la impresión aquietante que se quiere producir, y esto en formas que puramente como disposición de superficies, de distribución de luz y de colores, como estructuras geométricas sean bastantes a satisfacer y tengan significación propia. La más profunda felicidad que el arte proporciona está en esta armonía sorprendente, y por decirlo así inmerecida de valores, que en la organización y concepción del mundo viven sin relación unos con otros; frente al acaso con que la existencia inmediata presenta las series de valores, tan pronto en armonía como en disonancia, el arte da la garantía de que hay una necesidad que, aun cuando únicamente desde este punto de vista, las reúne en sus últimas profundidades. Schopenhauer no ha podido resignarse a reconocer esta última significación sentimental del arte, que une su valor artístico y el valor que dimana de su contenido y pone en esta unión toda la significación del arte, porque contiene un momento de felicidad en el arte que no se compaginaría con el pesimismo radical. La felicidad que del arte puede venirnos no tiene para él más que un sentido negativo como toda felicidad; no consiste más que en la liberación de la voluntad y su tormento. A consecuencia de eso, todo el significado del arte se agota en la mera concentración del interés en el aspecto de representación del mundo, en el refugio en el único mundo a que no alcanza la realidad, esto es, la voluntad y el dolor; en la separación de este último, en su negación, en esta liberación, en este no sufrir, está toda la felicidad que en el arte, puesto en el lugar de la voluntad del mundo, puede otorgarnos. Así se comprende que Schopenhauer no puede atribuir al arte ningún motivo fundamental sintético, del cual hubiera de fluir una felicidad positiva, independiente de aquella mera liberación de la voluntad; basta el hecho de que en el estado estético nos llena el contenido de las cosas — mientras que su ser se refiere siempre a nuestros intereses relativos—, puede ya constituir la felicidad estética, si como tal felicidad no ha de consistir más que en un mero no querer. Del mismo modo que el pesimismo absoluto le había falseado la significación de la voluntad en relación con el sentimiento, ocultándole el valor eudemonista de la aproximación al fin definitivo, le ha ocultado aquí aquellas características específicas del arte que le hacen desarrollar un valor eudemonista

que va mucho más allá del mero acallamiento de la voluntad.

Sin embargo, sería injusto ver un intelectualismo en la estética de Schopenhauer, porque subjetivamente esté basada sobre el dominio exclusivo de la conciencia y objetivamente en contenido de ideas de las cosas. Es posible dar una interpretación a su concepto del arte —el de más significaciones en su filosofía tan precisa —, que atenúa en cierta medida esta degradación del arte, que le convierte en simple medio de expresión de la idea, considerada como lo único que tiene valor e interés. Esta interpretación puede formularse del siguiente modo: Lo esencial y lo que proporciona la felicidad en el arte no es solo que por medio de él se expresan las ideas, sino que está también en la propia expresión de estas ideas. Estos dos motivos corren paralelamente en Schopenhauer. A primera vista parece que lo que únicamente importa es el llegar a tener conciencia de las ideas; pero luego parece que también importa el que las ideas se manifiesten en la materia sensual. Tenía que conceder que la idea no es en sí «bella»; bella lo es más bien la cosa en que la idea se hace visible con cierta claridad y perfección, y tanto más bella en la proporción en que mejor realice esta función, en que nos lleve con mayor o menor seguridad a la comprensión de las ideas. Según esto, lo que llamamos feo o antiartístico serían seres u obras que no nos permitiesen ver claramente su idea en ellas en aquel estadio del ser que debe expresar esta manifestación. Este elemento negativo de lo feo es acaso lo que con más claridad permite que se interprete la concepción de lo estético. El que la belleza no radica en la idea, ni la forma sensible es la portadora indiferente de esta belleza, se muestra en que, inversamente, la mera no existencia de la idea no puede ser nada feo; fea lo es tan solo la cosa sensible en cuanto le falta la idea o, mejor dicho, en cuanto, según su estructura y la de nuestra alma, nos dificulta para observar la idea que en él, lo mismo que en lo «bello», vive. En sí mismos los objetos debían ser todos igualmente hermosos, ya que no hay ninguno que no sea el ejemplo de una idea; para un intelecto que se acomodase exactamente a esta estructura objetiva de las cosas, el arte no sería necesario ni aun posible. Pero como nuestro espíritu humano solo tiene una relación imperfecta, casual, variable con las ideas, lo bello se le aparece precisamente según las diversas medidas en que los fenómenos le revelan las ideas, pues para aquel espíritu absoluto, para el cual es todo hermoso en la

misma medida, nada sería bello en realidad, pues la belleza pierde su sentido y deja de experimentarse cuando se encuentra en la misma medida en cada punto de la existencia. Si hay ciertos animales que se nos aparecen siempre como feos, esto no se debe a que falte en su manifestación objetiva la idea, sino en que por una asociación de pensamientos irremediables los comparamos con otras cosas, en virtud de cuya comparación resulta aquella fealdad — así el mono nos recuerda al hombre, la rana barro y fango, porque nos impide ver el ser ideal que en ellos se refleja. Por tanto, al decir Schopenhauer que el arte no hace más que servir a la expresión de las ideas, emplea una forma de expresión imperfecta, que fácilmente se presta a malas inteligencias. Pues si esto fuese exacto, el objetivo alcanzado sería ilusorio; si hubiéramos llegado a comprender plenamente todas las ideas de las cosas, y esto fuese la belleza, resultaría que no habría ya diferencias de valor estético y, por lo tanto, en general que no habría valores estéticos. La obra del arte consiste en que expresa la idea en algo material, en una figura concreta, que le ofrecen todavía alguna resistencia, en las cuales no ha desaparecido plenamente todo aquello que no es idea. En tal caso, la idea sería importante para el arte en el mismo sentido y en la misma medida en que lo es la conformación espiritual de una persona para el amor sexual, que se ha originado fundado en ella. Aunque ese amor reciba todo su calor, todo su sentido, toda su substancia de la simpatía por aquella alma, de la misteriosa, redentora reacción que en él produce su existencia, sin embargo, como tal amor no existiría, o no existiría de tal modo si esa alma no estuviese unida a un cuerpo. Aun cuando ese cuerpo no haya producido ninguna excitación erótica, aunque al ansia profunda del alma aparezca como un obstáculo que hay que salvar, que quiebra y ensombrece el rayo puro del alma, a pesar de esto parece que el alma solo en esta forma velada, y sin alcanzar nunca la plena animación de su envoltura, puede desarrollar la energía específica del devenir amado. Quizás sea este un tipo muy general de conducta humana, la de que el interés por un objeto se dirige solo a una parte o significación; pero no se dirigiría a esta misma parte completamente separada, sino al objeto entero en el que aquel valor se expresa mezclado con una materia, a la que no logra nunca penetrar por entero. En este sentido no habría en verdad contradicción alguna en derivar el valor y el sentido del arte de las ideas, que hace visibles en los fenómenos, y a pesar de eso

considerar que este valor no está en las ideas propiamente, sino en el que una idea penetre una materialidad que en sí le es indiferente. Solo así se hace la categoría de lo bello en el arte, una categoría originaria, no reducible a otros componentes, puesto que tan pronto como la idea y la cosa penetrada por ella desaparecen, el valor estético no puede encontrarse en ninguna de ellas, sin traer a esta formulación el principio de Schopenhauer, porque en ella se manifiesta como un ejemplo típico de pensamiento metafísico. Aquí ya no se trata de una descripción de estados de hecho o de un análisis psicológico del arte, sino de una explicación de él, que es compatible con un estudio de cualquiera de esas otras clases, porque la categoría, dentro de la que se desarrolla la metafísica, tiene su esfera aparte de la de la realidad, o de los fenómenos del alma o de la validez normada general. Cuando se dice que la metafísica es arte, porque con los elementos de la existencia dada realiza construcciones que no tienen la estructura de esta realidad, sino la que demandan las exigencias espontáneas de un impulso meramente ideal y extraño a la realidad, se dice una cosa que negativamente es exacta, porque la metafísica, como el arte, se desarrolla en un plano que no es el del cálculo y análisis del objeto; pero en cambio, frente al arte tiene también su plano especial. No es tan pobre en categorías nuestra vida espiritual, que toda imagen de las cosas que no sea ciencia haya de ser arte. En la metafísica se trata de la reacción de una intelectualidad caracterizada individualmente frente a la totalidad de la vida (aun cuando naturalmente puede manifestarse también en problemas particulares, como aquí ocurre). Esta reacción, porque se refiere al todo, solo se verifica en la forma de conceptos muy generales; una de las atracciones capitales de los grandes problemas de la filosofía está en el contraste vivo entre la pasión personal con que se siente la vida, la relación del alma con el fundamento de las cosas, el valor de lo real y de lo no real, y los fríos conceptos, la abstracción sublimada en que se expresa este sentimiento. Las ciencias exactas y el arte combinan de otra manera estos elementos; aquélla es general-abstracta, pero no individual; este es individual, pero no general-abstracto. Solo la metafísica busca para un sentir individual — aunque no subjetivo — la expresión en abstracciones conceptuales. De este género es, v. gr., la reducción de toda existencia a materia y forma, y la ordenación de todos los fenómenos en una serie ideal, a uno de cuyos extremos está la mera

materia sin forma, y en el otro la mera forma sin materia; también lo es la representación de una unidad interior absoluta del mundo, tal que el dualismo irreconciliable entre existencia en el espacio y representación no hace más que expresar aquella unidad en dos idiomas distintos; y también la idea de que el contenido todo del mundo tiene que expresarse real e históricamente en el desarrollo lógico autónomo de los conceptos, porque es el mismo el espíritu del mundo, que en nosotros vive y se desarrolla, que el que alienta en las cosas. A esta provincia metafísica pertenece también aquella explicación del arte, según la cual el valor del arte está exclusivamente en las ideas, en los modelos típicos no sujetos al tiempo que revela; pero que, sin embargo, la idea no lleva en sí misma ese valor estético, sino que solo lo adquiere en cuanto se expresa en una existencia concreta e intuible y, por tanto, de esencia distinta a la suya. De esta manera no se explica el arte desde el punto de vista del artista ni del contemplador, sino desde el punto de vista del metafísico; no es más que un aspecto particular de la contestación que da alma de una coloración y sensibilidad a la impresión de conjunto de la existencia; el alma no hace aquí más que expresar, en los conceptos de concepción general del mundo, el sentido y el valor que para ella tiene esta manera especial en que el ser se manifiesta.

Donde los motivos de esta filosofía del arte llegan a su culminación es frente al problema de la música. Para la música no hay las cosas singulares, cuyas ideas esenciales se revelan en las obras de las demás artes. Estas artes, por su referencia a las ideas, tienen un cierto carácter de individualidad, porque la idea, si bien es la forma y esencia tipo de miles de manifestaciones reales, frente a la unidad del ser es individual; refleja el resplandor unitario del ser en una serie infinita de grados de expresión en el intelecto humano. Y aun cuando una poesía, un cuadro, un drama estén libres de la individualización del aquí y del ahora, aun cuando en la forma de la intuición posean la misma generalidad que el concepto en la forma del pensamiento, aunque sea mucho más que la limitación de su manifestación concreta, sin embargo, visto desde arriba es una creación individual, la encarnación de una manera de expresarse la incondicionabilidad metafísica. Pero por medio de la música nos sentimos más cerca de esta generalidad plena, redimidos de la concreción en que la significación particular de las palabras, de las

formas del espacio, de los acontecimientos, nos tienen atados en las demás artes, y que hacen que estos aparezcan como una expresión simplemente mediata — realizada por intermedio de las ideas individuales — de la unidad de la voluntad. Pero la música pasa por encima de las ideas, no presenta el absoluto interior de la vida en una forma particular, sino que la expresa inmediatamente. Es una imagen de la misma voluntad, que es el ser de sus flujos y reflujos, de sus extravíos, de sus disonancias y de su ansia insaciable en busca de solución y redención. En su lenguaje expresa plenamente lo que el resto del mundo no puede expresar más que por medio de creaciones concretas fundidas en el molde de las ideas, la esencia interior de la voluntad, y además de la voluntad, antes que se haya plasmado en formas particulares no esta y aquella alegría, este o aquel dolor, este encanto o aquel terror, sino la alegría o el dolor, el júbilo o el terror, la lucha o la quietud, lo esencial del ser, que es voluntad en sí misma, escindida de todos los motivos particulares que determinan esta o aquella manifestación del querer. Por eso cuando oímos sonar una música en relación con determinadas palabras, escenas o ambiente, nos parece que nos revela el sentido más hondo de ellas, lo general e incondicionado, que en las otras artes solo se expresa en una forma particular. Pero tampoco ella es más que una imagen de aquella realidad, la más íntima, en la que alienta el ritmo del ser metafísico. Es la realidad más perfecta, más fundamental, más general, pero está lejos de la realidad misma; es el sentido y la forma vital del ser, pero sin ser el ser mismo y, por tanto, libre de su tormento. Por eso, aun en sus disonancias más dolorosas y en sus melodías más melancólicas, es agradable, porque solo expresa lo general, lo más hondo; aleja al espíritu más que las demás artes de todo lo pequeño, estrecho, triste. Porque ofrece el absoluto, en el que cada cual solo puede sumergirse en la medida de la profundidad de su propio ser; ha podido decir con razón Schopenhauer que oyendo una gran música cada cual siente lo que vale y lo que pudiera valer. Si la música excluye de su reino todo lo ridículo, y aun en sus ritmos de alegría le es esencial la seriedad, es porque su reino ya no es el reino de la representación, frente a la cual cabe desilusión y ridículo, sino que expresa inmediatamente el ser de la voluntad misma, que es lo más serio posible, porque de ella depende la vida entera.

Quizás es esta la explicación más honda que se ha dado de la

música. Lo que se siente fragmentariamente en los efectos individuales psicológicos de la música, el que la música es un arte único, frente al cual todos los demás, considerados desde el punto de vista del fin y sentido del arte en general, no aparece más que como una tentativa con medios insuficientes; esto ha encontrado en Schopenhauer su más pura y más típica expresión metafísica. Pues aquí no se describe la realidad psicológica de la música. Desde este punto de vista la peculiaridad de la música frente a las demás artes no es más que algo relativo en una gradación. Ante una catedral antigua francesa o ante la madona de Castelfranco de Giorgione, ante «Hamlet» o «Fausto», sentimos lo mismo que ante una cantata de Bach o que ante el preludio de «Tristán», que desaparecen las singularidades de los medios en que se expresan los últimos secretos de la existencia ante lo inmediatamente que se dan. Pero donde se trata del sentido de la música es completamente indiferente el que sus realidades particulares coincidan en sus efectos específicos con las de las demás artes, de la misma manera que la religión conserva su diferencia metafísica con todas las demás manifestaciones del ser y del alma, aun cuando tengan a trozos significación análoga a la suya los fenómenos psicológicos del amor y del patriotismo, del arte y de la moral.

Ahora, no me parece que sea indiscutible el que la música pase por encima de las ideas, es decir, que no manifieste por la representación de una cosa singular la idea que va en ella oculta, sino que exprese inmediatamente el ser en la forma artística. Convendrá insistir sobre ello para conservar el valor "de la explicación metafísica, aun en el caso en que su contenido fuese negado desde el punto de vista de la empiria. El punto de arranque de la música lo veo en los elementos rítmicos y melódicos del lenguaje, que, como lo muestra especialmente la observación en pueblos incultos, se acentúan por medio del influjo de ciertos afectos — religiosos, guerreros, eróticos — de tal manera, que el lenguaje llega a trocarse en canto. El canto así originado no es arte, sino una manifestación natural como el grito; pertenece al ser inmediato y espontáneo del hombre, y no es aún la forma del ser peculiar separada de las demás que constituye el arte. Pero es suficiente para unir a las representaciones del sonido ciertos sentimientos, su desarrollo y sus variaciones, a las representaciones del sonido, a su altura absoluta y relativa, a su rítmica, a su

dinámica, a su colorido. Ahora, de la misma manera que la obra de arte plástico se relaciona con el trozo de realidad, al que como se decía «imita», esto es, lo conforma, según la forma que le da significación, así se relaciona la música como arte con aquel canto meramente real, natural, en que los afectos fluyen. Toma de él su aspecto formal-sensible, y saca de él, según leyes inmanentes, la obra musical con infinitas complicaciones, refinamientos e intensificaciones, de tal manera, que la significación típica, el sentido propio del enlace entre los movimientos del alma, los sonidos se destacan de un modo puro. Y este enlace, refiriéndose a correlaciones psico-físicas ocurridas en tiempos incalculablemente lejanos y que descansan en lo hondo de nuestro ser, hace posible reacción de sentimiento frente a la obra de arte musical que se conoce con el nombre de «entender.»

Sin duda que la realidad de tales relaciones entre el sentimiento y el sonido no se ve tan claramente en una cultura elevada a causa de su obscuridad, de su ser fragmentario, tan claramente como el modelo de una estatua o la escena erótica, cuyas emociones se dan en una poesía amorosa. Pero no por eso deja de ser la realidad natural, cuya «idea», que consiste en la lógica interior y significación de la gradación sentimental, se aparece en la música como arte y se revela de un modo penetrante en la pureza de sus formas y en la impresión completa que produce. Ahora, sea la explicación psicológica, la que aquí no hemos hecho más que bosquejar ligeramente, o sea otra cualquiera, no por eso queda excluida la dimensión metafísica, que es independiente de ella. Aunque la música fuese un arte «imitativo» y sacase su contenido de la «idea» de una combinación determinada de la realidad, podría, no obstante, hacer de la totalidad de la vida su objeto en el sentido que Schopenhauer quiere; de un modo psicológicamente análogo ocurre muchas veces que frente a una persona a la que amamos sentimos como si toda nuestra alma abrazase su alma entera, siendo así que en realidad solo son determinadas relaciones las que nos ligan, quedando fuera de ellas un gran número de intereses, pensamientos y sensaciones que pertenecen también a «nuestra alma». También análogamente en la religión ocurre que una personalidad sagrada, que no ha sido engendrada de un modo excepcional y cuyos hechos no contradicen la marcha natural de las cosas y, sin embargo, esa personalidad, mirada desde el punto de vista del sentido metafísico

de su existencia, puede ser considerada como el hijo de Dios, y el sentido de sus actos puede exceder de todo encadenamiento natural, como el sentido de una proposición puede exceder a las causas psicológicas de su aparición. No se comprende toda la riqueza de los movimientos de nuestra alma hasta que no se ha aprendido a considerar la autonomía de todas estas distintas esferas, cada una de las cuales concede al mismo contenido una significación distinta, un valor diferente, y lo ve como enlazado de otra manera. Por encima de todas las distintas maneras con que se pueda deducir psicológicamente la música u ordenarla estéticamente, queda el derecho de considerarla en el orden metafísico — que formula precisamente la impresión del ser en un alma individual con los conceptos más generales posibles — como el cuadro del destino absoluto del mundo, del cual, en las demás ordenaciones, solo da una parte en cada una. Con tanta mayor fuerza se levanta ahora, no solo frente a la filosofía de la música, sino frente a toda la estética de Schopenhauer, la cuestión de cómo esta concepción se compagina con el pesimismo de su concepción general del mundo. ¿Cómo puede hacernos dichosos el conocimiento puro y profundo de las cosas en que el arte consiste, si lo conocido no es más que tormento? Pues su objeto no es solamente la mera intuición espacial desprovista de alma, de cuya independización y excisión de todos los encadenamientos de la vida agitada podría esperarse la liberación mayor posible de toda voluntad y dolor; de tal manera, que la concepción moderna del arte plástico, como la representación y aclaración de las formas del espacio, nos asegura más que otra cosa alguna de vernos internados en la obscuridad y vacilación de la interioridad de las cosas, y presta al alma estéticamente productora la mayor libertad posible frente a su objeto, porque no se les supone cualidad anímica alguna que pueda empañar nuestras relaciones con ellos. Pero las artes, más allá de la mera intuición óptica y acústica, tienen, como su objeto, el todo y la interioridad de la vida, y Schopenhauer saca de eso la consecuencia decidida que suprime completamente de la tragedia el momento optimista de «justicia poética», y no ve representado en ella más que el dolor y las lástimas de humanidad, el triunfo de la maldad y la caída de los buenos y justos. De hecho, en esta concepción existe una excisión entre el carácter del contenido y el goce que en su representación se siente, cuya excisión Schopenhauer no puede salvar, lo cual le mueve a borrar este goce

y poner en la moral meramente la significación de la tragedia en la resignación y en la liberación interior de un mundo y de una voluntad de vida en que tales frutos se muestran. Pero de hecho la representación de las escenas y sentimientos de la vida deviene un goce estético, continúa existiendo la contradicción psicológica de que el contenido de aquellas escenas es tanto más temeroso para nosotros cuanto más hondamente y con más verdad se le reconoce, y que al mismo tiempo este conocimiento nos proporciona un goce que aumenta en la misma medida. Esta dificultad no puede resolverse en el sentido de Schopenhauer, en que se supone que los puros contenidos de las cosas representadas como tales no contienen nada del tormento que cuando son y cuando se representan como siendo es inseparable de ellas. La lógica protestaría contra esto. La cosa que es no puede contener cualitativamente nada que la meramente representada no contenga, pues de lo contrario, no existiría aquella que se ha representado, sino otra distinta. Según el famoso ejemplo de Kant, cien talers reales no contienen un céntimo más que cien talers pensados. Sin embargo, el punto de vista de Schopenhauer tiene una verdad y profundidad psicológica que en nada resulta afectada por esta reflexión lógica. En realidad, un contenido de pensamiento personal, en el que entra el destino, produce al ahondar en él una cierta reacción sentimental que se modifica, incluso cualitativamente, cuando ese contenido se representa como real. La categoría del ser, el más simple y el más enigmático de los aspectos en que se nos presentan contenidos de representaciones, para nada cambia lógicamente estos contenidos, pero sí psicológicamente, y no solamente en el sentido de la diferencia entre los cien talers reales y los cien talers posibles de Kant, de la diferencia en cuanto al «estado de mi patrimonio», sino en un sentido objetivo, prescindiendo completamente del influjo que una realidad sino solamente el mero contenido de su pensamiento — puede ejercer sobre mi estado. Sin duda que las cosas tristes y terribles que pasan por nuestra conciencia nos conmueven, aun cuando sepamos que son meramente pensadas y que nada tienen de reales. Pero es una conmoción de una naturaleza completamente distinta que la que nos produciríamos si supiésemos que se trataba de cosas reales. Y en esta diferencia se apoya el pesimismo. Aquella categoría del ser que lógicamente en nada altera el contenido de las cosas, es la que hace entrar en el contenido la absoluta negatividad del valor. Pues

el que el mundo sea significa la existencia de la voluntad metafísica, la cual, por ser libre — puesto que nada hay fuera de ella que pudiera determinarla — es la causa de todo el mal y contrasentido que en el mundo vive. Sería entender mal esta doctrina el creer que su evidencia dimana de que nosotros no podemos sentir más que el ser y, por lo tanto, el dolor solo puede presentarse frente a una realidad, no frente a las meras imágenes de las cosas que no nos afectan. Pues esta última parte no es exacta. También la narración inventada nos conmueve; a la representación del mero contenido de las cosas contestamos con una reacción sentimental, en la cual hay también dolor. Solo que a esta reacción le falta el tono de lo irreconciliable, por decirlo así, que pesa sobre toda realidad; le falta lo dolorosamente irremediable del ser. La forma artística puede suprimir del contenido meramente representado de las cosas la participación que ellas tienen en la reacción de dolor, y por eso, a pesar de que lógicamente nada signifique la mera forma del ser, Schopenhauer ve en el arte la liberación del dolor que acompaña irremediablemente a su contenido en cuanto es ser. Solo podrá haber discusión sobre si esta mera negatividad, este no sentir el dolor en el ser puede agotar realmente el goce positivo que psicológicamente proporciona sin duda el arte, y esto aun desde el punto de vista de la concepción que Schopenhauer tiene de la felicidad como una mera cesación de dolor, el llenar de un vacío, el dejar de ser de un deseo. Hay en Schopenhauer un pasaje que permitiría deducir la positividad empíricamente innegable del sentimiento de felicidad que el arte proporciona, de la mera positividad del dolor desaparecido. Dice en una ocasión que en el reino del arte no solo estamos a salvo del dolor real, sino también de la posibilidad de él. Pues en ese reino no puede caber ningún dolor real — a lo sumo el reflejo del mismo —, porque según su ley fundamental excluye de sí a la voluntad, asiento de todo dolor. Y esta imposibilidad del dolor es cualitativamente distinta de su mera realidad. Si la vida de la realidad nos concede pausas de sosiego en medio del dolor, siempre hay en ellas el peligro de que el sufrimiento torne de nuevo; en el obscuro fondo de esta redención momentánea sentimos cómo está sometida al acaso y cómo la misma ley que la ha traído puede sobrecargarnos en el momento inmediato con una medida colmada de dolor, sin limitación, por decirlo así, principal La conciencia de que en el mundo estético no hay espacio para este elemento del dolor, de que no estamos en él

sujetos a aquel acaso, puede dar sin duda un sentimiento de tranquilidad y de redención, que si bien no pasa por su contenido de la negación del dolor, produce en el alma una reacción completamente distinta que la producida por el mero hecho de estar libres de sufrimiento en un momento determinado. La misma diferencia que existe en la esfera de la intelectualidad entre la causalidad como el enlace interior necesario de los acontecimientos y la mera sucesión de hecho de los mismos en el tiempo, aun cuando aquélla prácticamente no puede hacer otra cosa que garantir la existencia de esta, es la que existe en este sentido en la esfera de los sentimientos eudemonistas.

Solo que Schopenhauer parece no haberse dado cuenta de lo nuevo y profundamente fecundo de su propio pensamiento. La felicidad del arte, a la cual había separado antes de la esfera de la realidad vivida, vuelve a introducirla en ella, comparándola con la felicidad del sueño. Mas con esto, la innegable diferencia cualitativa de estas dos formas de felicidad queda completamente obscura, y ya no puede explicarse partiendo del concepto mismo. Aun cuando la felicidad no sea por su esencia más que algo meramente negativo, las diferencias que dentro de ella existen, y que no son simplemente cuantitativas, requieren causas positivas que no puede dar el sistema pesimista. Y como ocurre que la negación de una concesión negativa tiene por consecuencia que luego hay que hacerla en una más amplia medida, incluso de un modo absoluto, aquella negación de que el arte nos proporcione una felicidad positiva, contiene un optimismo enorme en dos aspectos. Primeramente, porque basta no ser infeliz para ser feliz. A menudo ocurre con las afirmaciones radicales, que lo mismo pueden tomarse positiva que negativamente. El considerar a la felicidad como el mero cese del dolor, es el pesimismo más profundo; pero el que el cese del dolor sea ya felicidad, es el mayor optimismo posible. Y cual de estos dos aspectos se legitime en la afirmación, no depende de la afirmación misma, sino del sentimiento general que cada cual tenga frente a este problema. Y en segundo lugar, el que el mundo, desde el punto de vista de su contenido, de su aspecto puramente de representación, sea perfectamente estético y productor de felicidad y de dicha, me parece un optimismo que equilibra al pesimismo que en esta concepción deriva del ser. El que el mundo, pensado como irreal, ya no trajese en sí la falta de sentido, la contradicción, la

desesperación de lo real, sino que en él no hubiera ni alegría ni dolor, que fuese tan indiferente para nuestro destino como para la corriente de un río las imágenes de las nubes que en él se espejan, podría compaginarse con el pesimismo radical; pero que los contenidos del mundo pasen de la indiferencia y nos hagan dichosos, tanto más dichosos cuanto más verdadero sea el espejo del arte que nos lo muestra, esto significa que la estructura del mundo es apropiada para concedernos felicidad; y en una medida tal, que frente a ella el pesimismo del ser del mundo, aun admitido en todo su radicalismo, se aparece como algo insignificante.

El pesimismo de Schopenhauer se transforma constantemente en un optimismo tal, en un pasaje decisivo formula de esta manera uno de sus pensamientos fundamentales: «Sin tranquilidad no hay bienestar verdadero posible». Nos cabe duda de que esto se piensa también positivamente: la tranquilidad sería el bienestar. No se necesita ahondar mucho para descubrir la fuente de donde esta afirmación proviene. Sin duda que no hay bienestar que no tenga como supuesto «una tranquilidad»; la tranquilidad de ciertas cosas y la tranquilidad frente a ciertas cosas. La senda de la felicidad corre entre dos muros, destruidos los cuales la amenazarían miles de ataques y de obstáculos de todas partes. Ahora, si la tranquilidad relativa y protectora se convierte en la tranquilidad absoluta, pierde la tranquilidad aquellas notas que la hacen precisamente condición de la felicidad. El creer que la tranquilidad no significa el mero alejamiento de los obstáculos a la felicidad, sino que constituye su substancia, es un error empírico que en pequeño se muestra en el vacío de la vida, y el aburrimiento de tantos rentistas que habían esperado la felicidad plena de la liberación de sus negocios y de los trabajos y cuidados que traían consigo. Pero si a pesar de esto, y por rechazar esta instancia empírica, hubiera de regir el principio de la felicidad de la pura tranquilidad, sobre este principio se basaría un optimismo absoluto; entonces tendríamos que ser felices sin necesidad de excitación alguna venida de afuera, porque si no, la mera desaparición de los obstáculos no nos proporcionaría un sentimiento de felicidad. En este caso, la felicidad aparece solidariamente ligada a la esencia de nuestro ser, que partiendo de las profundidades de este, el producto o la forma de existencia del alma que aparece inmediatamente en el fenómeno, y que toma posesión de nuestra conciencia, siempre que en ello no le estorben

influencias exteriores, exactamente lo mismo que los contenidos del mundo, basta que se les conozca según su ser más verdadero, el estético, para que produzcan en nosotros la dicha. El que la tranquilidad por serlo sea ya la felicidad es un optimismo radical, en el que se ha transformado el pesimismo, y que no representa más que un caso especial de la teoría de la felicidad del arte por la mera liberación de la voluntad.

Este principio da cabida, no solo al optimismo, sino al mismo realismo que hace al arte súbdito de la mera realidad. Pues al poner la significación subjetiva eudemonística del arte en la liberación de la realidad, se le hace dependiente de la realidad misma, aunque con signo negativo. Como en el realismo se mira al arte desde el punto de vista de la realidad. El arte vive en el punto de desaparición de la realidad, por decirlo así, pero no más allá de ella; la realidad se ha introducido en nuestro estado estético de la misma manera que se han introducido en nuestra vida nuestros enemigos y aquellos a quienes queremos evitar. Mientras Schopenhauer contempla al arte en sí mismo, le da la pureza y autonomía de un modo cerrado en sí mismo, que saca su valor y significación de su propio sentido positivo y de sus propias normas. Pero desde el momento en que su pesimismo le fuerza a buscar los encantos del arte en la huida de la realidad, le hace perder su soberanía, deja de no depender más que de sí mismo. La mera no realidad en sentido negativo en que vive y que significa un más allá de la cuestión del ser y del no ser, por un error típico de pensamiento se convierte en una no realidad, como una relación positiva de huida de la realidad se convierte en la liberación de un mundo, del que originariamente no quería saber nada.

En el fundamento del pensamiento schopenhaueriano nos tropezamos siempre con la misma dificultad: la de que mezcla el principio del pesimismo con otros motivos de pensamiento que provienen de otros sentimientos o instintos completamente diversos. Al lado del elemento del pesimismo, que esencialmente proviene del sentimiento, se presentan en los razonamientos más intelectuales motivos que impiden llevarlo a sus puras consecuencias. Y esto se nota, finalmente, en una posibilidad de la explicación del arte que en sí sería apropiada para salvar la dificultad y que aparece en Schopenhauer en varias ocasiones, pero nada más que indicada. Si

la significación subjetiva del arte es librarnos del querer y transportarnos a la región de las ideas en toda su pureza, con eso, no solo desaparece el sufrimiento, sino también la dicha, que lo mismo que aquél está sujeta al dominio de la voluntad. Schopenhauer no se escapa a esta consecuencia: «Más allá de aquel límite no hay ni felicidad ni dolor». Solo que, no solo sabe designar con claridad qué es lo que entonces le quedaría al arte en valor subjetivo, sino que tampoco puede evitar el hablar incontables veces de las dichas del arte. De hecho existe en el estado estético un valor sentimental que no es felicidad, pero tampoco mera liberación del sufrimiento, sino que es algo positivo y específico; que respecto a los dos términos de la oposición eudemonista es tan indiferente como podía serlo la moralidad. Sin duda que es más difícil de comprender el valor peculiar de la situación estética que el de la ética, pues el valor moral se da en su unidad, a pesar de que al mismo tiempo somos desgraciados, y el estético, a pesar de que al propio tiempo somos dichosos; ya los movimientos interiores que se aparecen como elevaciones, como puntos brillantes de la existencia, destacan más sobre el fondo sombrío del sufrimiento que sobre el de la dicha. Pero el que de hecho coincidan la reacción estética específica con la dicha producida, y por el arte y la igualdad de su efecto psicológico en sus manifestaciones más intensas, no impide que deba afirmarse la distinción de su ser. La reacción producida frente al arte y frente a la belleza es tan primaria como la religiosa, y, por tanto, no puede tampoco describirse reduciéndola a otro valor de la conciencia cualquiera que pudiera parecer análogo en su manifestación o en sus efectos, aun cuando al poner en conmoción al ser entero del hombre provocan la aparición de todos los movimientos del alma, el ímpetu y la humillación, el placer y el dolor, la expansión y la concentración, la fusión o el alejamiento respecto de su objeto. Precisamente esto es lo que ha inducido muchas veces a querer reducirlas a la afirmación y negación, a la combinación y oposición de estas potencias fundamentales de la vida. Schopenhauer, que fue una de las pocas naturalezas verdaderamente estéticas entre los filósofos alemanes, tenía evidentemente un instinto seguro de la positividad y lo originario del estado estético. Pero si lo hubiese reconocido como tal, hubiera introducido en nuestra existencia un valor que se resistiría a encajar en la estructura del pensamiento pesimista. Sin duda que está muy lejos de él aquella falta de lealtad intelectual que consiste en

abandonar una convicción adquirida de algún modo por salvar un principio puesto de antemano; pero la necesidad interior de su sentimiento capital de la vida le ha conducido al mismo resultado. Según su consecuencia interior, la filosofía schopenhaueriana del arte tenía que llegar a la conclusión de que dentro del estado estético se eleva de un modo positivo el valor de nuestra existencia, y esta elevación de valor aparece coordinada en el sistema de la vida a los valores de la dicha y unido a ellos en la efectividad psicológica, pero no depende en absoluto de ellos. Pero no llega a esto porque el pesimismo no permite que el momento de valor de un elemento cualquiera de la vida descanse en otra parte que en la redención del dolor. Indudablemente, entre las teorías del arte de los grandes filósofos, la de Schopenhauer es la más interesante, la que cala más hondo, la más conocedora de los hechos del goce artístico, y el que sea precisamente esa teoría la que prive principalmente al goce artístico de su positividad y autonomía, revela energía usurpatoria del pesimismo, más claramente de lo que podía hacerlo su consideración en su esfera más propia: la de la comparación entre la masa del dolor y la de la dicha de la vida.

Si Schopenhauer da poco al arte en su significación definitiva subjetiva, me parece demasiado el último valor objetivo que le adjudica. Ahora, que esta demasía aclarara lo profundo de su sentimiento artístico de la misma manera que aquél demasiado poco había aclarado lo profundo de su pesimismo. Su opinión definitiva sobre la esencia objetiva de la obra de arte la resume así: «Toda obra de arte, en su esencia, se esfuerza por mostrarnos las cosas tal como son en verdad, es una respuesta más a la pregunta ¿qué es la vida?» Mas con esto me parece que se pone en contradicción con todo lo anteriormente expuesto de su concepción del arte. Porque el arte debía librarnos precisamente de la vida, no debía hacer más que representar las formas de la existencia en nuestro intelecto en su raíz y sus leyes, pero no la realidad, no lo que es la vida. Pues la vida es voluntad, es el juego eternamente engañoso en el que cada fin cumplido nace un nuevo deseo, de cada punto de descanso un movimiento posterior. El arte se desprende de todo esto para flotar en aquel esplendor en que la esencia para él no es ser el reflejo del ser, sino el reflejo del ser. Y el decir ahora de pronto que el arte debe revelar la esencia de las cosas, es decir, no su mera apariencia, que debe ser la respuesta a una pregunta que

penetra en la superficie de su propio dominio, es una contradicción evidente con significación fundamental: significa traspasar aquellos límites que debía guardar frente a la vida, lo cual le daba su sentido y su justificación. Pero precisamente en esta contradicción — aun cuando Schopenhauer no se dé cuenta de ella, o quizá por eso mismo — se revela con mayor profundidad que el arte verifica la fusión de valores y exigencias lógicamente contradictorios. El arte expresa lo más exterior, la pura apariencia superficial, lo inmediato sensual; pero expresa al mismo tiempo lo eterno inefable, el sentido más íntimo de la existencia, para el cual toda intuición no es más que el símbolo. Busca la conexión peculiar de los elementos en lo que aparece y en lo que ocurre, sin apelar a las fuerzas ocultas que han producido esto que se ofrece y sin impedir que pueda existir en el mundo real como realidad; con ello busca, por decirlo así, el sentido del fenómeno. Pero moviéndose en esta esfera, al propio tiempo ahonda en la otra, en la que radica el sentido del fenómeno, el ser de la inesencia, la significación psicológica o transcendental de la que no son más que expresión todas las formas y excitaciones de la superficie. Pero mirada propiamente no es más que una manera de expresión con que indicamos la unidad de la impresión artística que no puede designarse con un concepto inmediato. Sería completamente incompatible con la significación esencial del arte el pretender reducirlo a dos sentidos parciales, que recibiesen su valor de fuentes completamente distintas, que por decirlo así coincidiesen mecánicamente, no siendo la una más que como una cantidad mayor de dicha que se sumase a la otra. Al contrario; nosotros sentimos que la obra de arte, por expresar una unidad objetiva, produce una reacción subjetiva unitaria, la cual solo puede ser vivida, pero no descrita por un concepto unitario correspondiente, por lo cual en este caso, como en muchos análogos, tenemos que acudir al remedio de dos determinaciones particulares que corren en dirección opuesta. Y el que estos no son en último término más que los componentes que expresan a posteriori aquellos resultados unitarios, se ve en la reciprocidad y mutuo influjo que muestra entre ellos una concepción más profunda del arte. La explicación del fenómeno, la presentación del acontecer, el encanto sensual de colores y sonidos no son sino medios de revelar la más profunda esencia, el sentido inintuible de lo intuible, mientras que, al contrario, este valor metafísico de la obra de arte que a menudo no se percibe sino de un modo obscuro, personificada a menudo en el

papel religioso y quizá también en el erótico del arte, es a su vez un medio para que la conformación de lo externo sea más clara y más llena de relaciones, tenga más sentido y más encanto en su mera intuibilidad y sin salir de ella. Ahora he de notar aquí que la teoría del arte de Schopenhauer tiene el defecto, aplicable a casi todas las filosofías del arte: el de querer dictar preceptos para todas las distintas artes. Prescindamos de que sea o no posible tal determinación general. La dificultad que existe, aunque solo sea para dar una definición general del arte, parece que induce a educarlo, y que más bien parece probable que la igualdad del nombre dado a actividades tan distintas, como la arquitectura y el arte de la declamación, como la plástica y la música, no sea más que equiparación hecha paulatinamente dentro de una de aquellas series típicas, en las cuales, si se toman dos miembros inmediatos se encuentran muchas semejanzas entre ellos, pero muy pocas entre miembros que están a distancia. En la serie AB-BC-CD se comprende que a través de intermedios de B-C pase el mismo nombre de A-C a C-D, aunque esta igualdad de nombre no esté justificada por ninguna otra igualdad cualitativa. Muchas veces parece enormemente violento pensar que la metafísica de la tragedia haya de ser también el fundamento de la jardinería. Schopenhauer no se deja dominar en absoluto en este sentido, y con frecuencia da hacia varios aspectos sus explicaciones metafísicas del arte. Pero como no lo dice declaradamente, sino que mantiene el postulado de una explicación unitaria del «arte», esta imperfección simboliza la profunda verdad de que el arte reúne, en la raíz quizá no designable en que se justifica la unidad de su nombre, reúne oposiciones que en las demás esferas aparecen como inconciliables. Debe ser lo general y, sin embargo, se limita a una manifestación concreta cerrada en sí misma, que es la expresión de un alma absolutamente individual, y en los casos más elevados un alma incomparable. No debe ser más que forma e idea y, sin embargo, es intuición que solo puede realizarse en una realidad material. Es pura intelectualidad, es la representación de las formas de la conciencia separadas de toda cosa en sí y, sin embargo, debe estar libre del principio de razón suficiente, que es la ley fundamental de todas estas formas. Y todo esto culmina en la contradicción apuntada de que el arte debe mostrarnos lo que es la vida, mientras que hace desaparecer de ante nosotros la vida; en que su encanto y su dicha consiste en que nos sepulta en la intuición como si esta fuera el mundo entero, como si

tras el juego de la apariencia, que desfila ante nosotros como en un ensueño, no hubiera ninguna realidad dura y sombría, y, sin embargo, en él tiene que expresarse lo más real de la realidad, el ser más propio y más profundo de las cosas y de la vida. Desde un punto de vista meramente lógico, esta contradicción no haría más que poner el problema; pero quizá el arte pertenece a aquellas esferas frente a las cuales el último conocimiento a que nos es dado llegar es a comprender los problemas que plantean en su pureza y su profundidad; ahora, para este fin nada importa el que la teoría del arte de Schopenhauer haya venido a culminar en esta interpretación, haya sido con su ánimo o contra él.

La salvación estética del ser, es decir, del dolor que realiza el arte, no puede valer según su propia naturaleza más que para los momentos de la elevación estética; mientras que nos encontramos poseídos de ella, el ser y el dolor siguen existiendo en el fondo de nuestra esencia, y el intelecto que se ha libertado momentáneamente de ellos, pero que no puede vivir así duraderamente, vuelve a caer en la servidumbre en que vive respecto de la voluntad. En el momento del goce artístico semejamos al esclavo que olvida sus cadenas o al luchador que está libre de la presencia de su enemigo poderoso, pero no por haberle aniquilado, sino por haber huido de él; dentro de un momento volverá a ser alcanzado. Lo insuficiente de la redención por el arte depende de lo mismo precisamente, merced a lo cual esta redención puede verificarse, de que no hace más que desviarse de la voluntad, de la cual necesitamos ser libertados, mientras que la redención verdadera, duradera, tiene que alcanzarla a ella misma. Y esto acontece en la esfera de la moralidad y de la ascética, a cuya contemplación pasaremos ahora, como las soluciones prácticas de la sombra problemática en que Schopenhauer había sumergido a la vida.

VI. La moral y la autosalvación de la voluntad

La moral como la negación de la forma individual de la voluntad. — Renuncia de Schopenhauer a todas las normas objetivas y su motivación por el pesimismo. La unidad metafísica del ser como fundamento de la moral — Por el contrario, significación ética de la dualidad. — El error como compasión. — La comunidad negativa de los valores de la vida. — El ser y el deber. — La libertad. El aniquilamiento ascético de la voluntad. — El suicidio. — La redención definitiva.

∞

Las motivaciones que da Schopenhauer para el mal en el mundo, pueden todas ellas reducirse a un pensamiento fundamental. La voluntad metafísica, pensada en su unidad absoluta, antes que el intelecto humano la haya particularizado en formas determinadas es, por decirlo así, la posibilidad de todo dolor y sufrimiento, pero no su realidad. Esta solo viene desde el momento en que las formas individuales le ponen algún fin aparente, que estas formas luchan unas con otras y que el cerebro individual despierta a conciencia de todo esto y al dolor. Por otra parte, si se piensan estas formas individuales, las creaciones de la representación que viven en el espacio y en el tiempo, antes de que la voluntad las haya penetrado y hayan adquirido la categoría de ser, también ellas están más allá del mal; en la estética aparece este aspecto de representación, libre de voluntad del mundo, como el más inocente y el único que nos hace dichosos. Por tanto, el dolor y la culpa y la contradicción interior solo pueden originarse cuando la voluntad adopta la forma de la existencia individual, o dicho de otra manera, cuando entra, en la forma de la representación. El dolor no está ni en la voluntad por sí sola ni en la representación por sí sola. Solo cuando estos dos elementos coinciden se produce el deseo necesariamente engañoso, de lo relativo, que busca una satisfacción absoluta, la lucha de las distintas manifestaciones individuales, en cada una de las que vive

la voluntad entera; el tormento de la existencia, del que solo adquiere conciencia el sujeto individualizado. De aquí se sigue que ha de haber tres caminos para librarse del sufrimiento y del horror de la existencia. Primeramente, desprendiéndose la representación de la voluntad, que es la que la precipita en el apetito y el dolor, como ocurre en la creación y en el goce artísticos. En segundo lugar, suprimiendo la excisión en existencias individuales, identificando a cada sujeto con todos los demás y haciendo que así desaparezca toda lucha y contradicción y con ellas sus reflejos dolorosos, que el pasar la voluntad a la forma individual había engendrado. Y en tercer lugar, suprimiéndose la voluntad a sí misma, empleando el sujeto la voluntad que en él alienta para querer su propia negación, para que de esta manera desaparezca toda posibilidad de lucha y de dolor, y el mundo torne a la nada. El primero de estos caminos lo hemos visto ya como la liberación estética; el segundo es lo que se llama moral; el tercero es la santificación del hombre que renuncia, que ha conocido la esencia del mundo — aun cuando no en conceptos conscientes — y se ha sustraído al círculo del querer, del que está más allá de todo desengaño, de todo lo pasajero y todo lo malo, porque ya no quiere nada. Es preciso que ahora describamos estos dos caminos: la salvación en la moral y la salvación en la renunciación y en la negación de la voluntad.

Los fenómenos de la moral se caracterizan primeramente en su contrario. El resultado meramente natural, lógico, por decirlo así, de la individualización de la voluntad en un yo particular, es que ese yo, poseyendo en la forma de su persona la voluntad entera, «todo lo quiere para sí». Pero como existen más yos que uno, y como el uno quiere lo que también quiere el otro, de aquí se sigue que el yo más fuerte se introduce en la esfera del otro; este es el carácter malo, satisface su voluntad — o al menos cree satisfacerla — a costa de otro, y se muestra indiferente ante el sufrimiento que a este otro pueda haber causado. Frente a esto se levanta el fenómeno de la justicia, que hace determinar la esfera de la voluntad por los límites de las personalidades. Aquella apariencia engañosa que presenta a los individuos radicalmente separados unos de otros, que hace al uno el natural enemigo del otro y que mira el daño de este como su provecho, aquella apariencia ha sido penetrada por el justo, que se reconoce como estando sujeto a las

mismas leyes que los que están fuera de él, y que cree que por tanto no debe dañar a los demás. De esta manera se respeta el límite entre los individuos, sin que el egoísmo lo pase, porque el individuo siente que más allá de él está una existencia que no es opuesta a la suya, sino de la misma esencia fundamental.

Con esto la justicia es una cosa negativa, una mera abstención, una limitación que los impulsos de voluntad infinitos de cada individuo experimentan por el hecho de que exista más de un individuo. Lo positivo que hay en ella es el motivo sentimental metafísico, que en sí va más allá de la justicia; la compasión, que retrocede ante el pensamiento de forzar, de dañar a otro; el sujeto se salva de la falta de consideración, que en realidad va unida lógicamente al hecho de la existencia individual, poniéndose en el caso otro, sintiéndose con él, lo cual se hace lógicamente posible por el hecho de la identidad esencial entre ambos. Lo trágico de la vida más honda, la lucha entre la lógica del fenómeno, la lógica de la cosa en sí, se ha resuelto en favor de la última. Pero al mismo tiempo ya se echa de ver aquí lo que caracteriza toda la ética de Schopenhauer, y lo que la coloca decididamente en uno de los partidos entre las grandes posibilidades de filosofía moral. Para él no existe la necesidad objetiva, con valor absoluto e imperativo de normas morales, sino que estas no son más que expresiones o puntos de tránsito de un hecho, del hecho de que la voluntad es una y la misma en todos los seres, y que al propio tiempo es aquello que absolutamente no debe ser. Así la justicia, es suum cuique, no tiene el sentido que otros le dan: el de que la justicia tiene valor en sí misma, debe ser por sí misma, siendo indiferente que, produzca en alguien dolor o placer, o que se funde en una identidad metafísica o, por el contrario, en el ser por sí incondicionado de las personalidades. Por eso Schopenhauer no puede hallar otra justificación para la justicia punitiva que el fin de la seguridad social por medio de atemorizamiento. El castigo como reparación no es más que venganza y crueldad sin sentido. Puede rechazarse la reparación como principio de la punición por muchos motivos; mas no puede desconocerse que contiene un principio objetivo que, si bien imperfecto, tiene en sí mismo su razón ética y que no necesita apelar a la utilidad o a cualquier otra instancia metafísica más alta. Por lo menos es una representación posible el que el mal acontecido encuentra un equilibrio ético en el sufrimiento infligido al autor, y

este equilibrio lo demanda la lógica de la moral, sin necesidad de otros fundamentos sociales, históricos, teológicos, de la misma manera que la lógica de la inteligencia exige que de ciertas premisas se deduzcan determinadas consecuencias, sin necesitar de otra legitimación distinta de esta necesidad interior. Y en el castigo que a menudo demanda el criminal, en el sentimiento de purificación que se siente después de cumplido el castigo, puede verse el reflejo espiritual de aquella significación ideal de la pena. Pero el que haya hechos o estados exigidos puramente por su propio sentido está fuera de la manera de pensar de Schopenhauer. Para él la necesidad ética descansa, o en los fines de la conducta o en la estructura metafísica del ser general. Ahora, la legitimidad de estas dos clases de fundamentación no impide que al lado de ellas subsista una tercera, que no deduce de ninguna otra cosa la necesidad ética del acto, sino que la considera como algo inmediato legitimada en sí misma. Sin duda que sobre cuál haya de ser el contenido de un imperativo semejante habrá de haber discusión (aunque no más que sobre las instancias teleológica y metafísica. El que sea justicia o en que domine la voluntad de Dios, el que las personalidades se fundan en una unidad social o místico-trascendente, o que, por el contrario, aparezcan radicalmente con un valor autónomo e independiente, el que hayan de desarrollarse a la misma altura todos los aspectos esenciales del hombre, o que, por ejemplo, el aspecto sensual deba combatirse y someterse al racional; todo esto se presentará innumerables veces, en una generalidad principial o referida a actos y situaciones concretas, como una exigencia que lleva en sí misma su sentido como un deber, cuyo valor queda agotado con su realización, prescindiendo de que nos haga adelantar o retroceder. No se trata aquí de que los individuos, los tiempos, los grupos, no se pongan de acuerdo sobre el contenido de estos deberes y luchen cada cual en defensa de lo que estima su derecho. Para nosotros lo que importa es la ética posibilidad de que todo contenido reconocido lo es en sí mismo, y se presenta como satisfacción definitiva de un sentimiento impulsor. Para Schopenhauer, y merced a su pesimismo, está excluida esta solidaridad del deber en general con cualquier situación positiva. Pues para que no fuese así tendría que reconocer que existe un valor positivo. Toda la oposición contra la moral de Kant y de Fichte, que Schopenhauer desarrolla en los más variados argumentos, dimana en último término de que estos dos filósofos

consideraban como absolutamente necesarias ciertas formas de conducta y, por tanto, las creían también de un valor absoluto. Pero de la misma manera que el valor de la existencia no puede nunca pasar del cero, tampoco ningún hacer ni ninguna situación puede tener en sí misma un valor definitivo; con esto el mundo volvería a adquirir aquella significación en la cual se funda precisamente el pesimismo. El pesimismo no tiene más camino que o introducir los valores éticos en la cadena infinita de medios y fines relativos — como Schopenhauer hace con la pena, al no considerarla más que como un medio de atemorización social — o, quitándoles igualmente su valor inmediato, desarrollarlos a partir de la base metafísica de la existencia, y cuidando de que no adquieran un valor, una significación positiva, de la misma manera que tampoco la habían adquirido en el sistema de Schopenhauer el sentimiento de felicidad, de satisfacción estética. En el mismo sentido enseña Schopenhauer que si se quisiese fundamentar la moral — que en sí es altruismo — habría que reducirla al egoísmo. Al encerrar de tal manera los impulsos humanos en esta oposición entre impulsos egoístas e impulsos altruistas — lo que no pertenezca al uno tiene que pertenecer al otro — olvida que hay todavía un tercer término distinto de los dos. De hecho queremos muchas cosas — las queremos por impulso inmediato o por necesidad moral — que no son útiles ni al propio yo ni a ningún tú; y a veces, aunque esta utilidad exista, no forma el motivo de la acción, sino que lo hacemos porque queremos que se produzca este o el otro resultado, que se aparezca tal cosa, o que algo sea conocido o creído. Estos contenidos de la voluntad flotan ante nosotros en pura objetividad, como algo que en sí mismo debe ser independiente de los reflejos sentimentales, placenteros o dolorosos, egoístas o altruistas, que puedan estar en relación con él. El investigador que con el conocimiento adquirido, el político que con la victoria de su convicción, el artista que con la obra producida, el religioso que con la realización de la voluntad de Dios se ha creado un valor, del que pueden depender satisfacciones y consecuencias para los mismos que obran y para los hombres presentes y futuros; pero el campo de la motivación no se agota con estas relaciones entre sujetos sensibles. Más bien al contrario, aquellos fines se representan como poseídos de valor objetivo; su valor existe, aparte de que sean sentidos de la misma manera que la verdad de un principio, es independiente de que sea representado. Es verdad que

Schopenhauer, cuya desvalorización radical de la existencia aparecería amenazada por una categoría de valor semejante, declara que todo valor es relativo, esto es, que solo puede existir para alguien. Pero si bien el valor necesita de una conciencia subjetiva en el mismo sentido que para idealismo la necesita el mundo de los hechos, de aquí no puede deducirse que el valor solo consista en situaciones del sujeto o de otros sujetos. Siempre queda firme el hecho — que quizás no puede explicarse — de que nuestro sentimiento puede escindirse de un fundamento subjetivo y sentir una situación, un hacer como valioso, como debido de un modo plenamente objetivo, sin preocuparse de sus resultados para el yo o para un tú. El que Schopenhauer nos tenga por capaces de liberarnos de la subjetividad sujeta a la voluntad en la esfera del ideal estético y en la de los ideales prácticos, depende de que allí nos hallamos en el reino de la apariencia, del sueño pasajero de las meras formas de las cosas, en el cual desde el principio se ve que no puede alcanzarse ningún valor positivo para la existencia, sino precisamente un huir y olvidar momentáneo de esta misma existencia. Pero dentro de los valores éticos se trata de la realidad de la vida, y por eso había que negar aquí la posibilidad de salvarse del encadenamiento en lo meramente relativo, en la subjetividad, en la negación. Pues el admitir que aunque no sea más que un solo positivo — una norma, una acción, una situación—es bueno, bueno en absoluto, sin recibir el predicado de aquellos encadenamientos, introduciría un nuevo elemento del mundo, una nueva dimensión de valores que romperían la estructura del mundo, tal como el pesimismo radical se la representa. No debe otro valor que el de placer y dolor, así como sus condiciones y consecuencias, porque solo haciendo el cálculo con estos factores es como es seguro llegar al resultado pesimista.

Ahora, Schopenhauer considera como el hecho fundamental de la moral la elevación del fenómeno de la justicia. De la misma manera que la justicia reconoce la identidad metafísica entre el yo y el tú, respetando los límites naturales entre ambos y conteniendo la tendencia del yo, a pesar de estos límites, esa identidad puede obrar en el sentido de destruir ese límite. Schopenhauer cree poder, caracterizar al hombre noble moralmente, diciendo que es que hace menos diferencia de lo acostumbrado entre sí mismo y los demás. Ha penetrado lo engañoso de la individualidad, sabe — aunque no

forma de conceptos y reflexiones — que el sufrimiento de otro es en último término su propio sufrimiento, y hace cuanto puede para calmarlo, pues todo lo que el hombre en virtud de su destino puede hacer por otros, y por tanto, en último término por sí, es calmar sus dolores. La significación metafísica de toda moral es que la unidad absoluta, superempírica de todo ser, por tanto también del yo y del tú, se realice en el fenómeno, lo que solo puede ocurrir de manera que la naturaleza propia del fenómeno, la excisión individual entre los distintos seres desaparezca. La moral no niega la voluntad, sino solo aquello que en el fenómeno contradice la determinación fundamental de esta voluntad: la de ser unidad. Por eso sería una objeción superficial contra la ética de la identidad del ser el querer designarla como un egoísmo que ha hecho el rodeo sobre lo trascendente, y que a la vuelta de este ya no se reconoce a sí mismo. Si yo entrego mis fuerzas, mi bienestar, mi patrimonio por otro, tan solo porque en el fondo este otro soy yo mismo, ¿dónde está, podría preguntarse, la diferencia frente a toda otra conducta egoísta, que hace necesaria una cierta medida de sacrificio, de entregarse a lo que no es el yo, sin perder por eso nada de su egoísmo, para el cual todo esto no es más que un medio? La fórmula más decidida de la inmoralidad, el emplear a los otros tan solo como medios, no podría realizarse de ningún modo más radicalmente que sobre la base de que todo aquello que yo haga por el bien del otro ha de redundar en beneficio de mí mismo, y lo exclusivo de este carácter de medio atribuido al tú aparece aquí con más decisión para el yo que en cualquier otra relación entre ambos, porque con ella no hay posibilidad de considerar el tú como fin último, sino que inevitablemente toda acción dirigida hacia él se refleja a través de la raíz común de ambos, de la unidad metafísica en el yo. Como he indicado, esta indicación superficial la considero como equivocada. Pues aquella unidad absoluta del ser suprime, es cierto, el tú en su existencia peculiar, pero suprime también el yo. El sentido de la teoría de Schopenhauer no es el de que como yo al dañar al tú me dañaría a mí mismo, al favorecerle a él me favorezco a mí también, sino el de que la acción altruista suprime en absoluto la diferencia entre el yo y el tú, y viene en provecho del ser absoluto entero, impersonal, que queda indiferenciado entre ambos. Cuando Schopenhauer declara como la fórmula más general de la moral: No hagas daño a nadie, sino ayuda a cada cual en la medida de tus fuerzas, enseña en apariencia el moralismo banal de los

buenos hombres prestos a prestar auxilio a los demás. Pero en realidad, con su fórmula no hace más que describir el aspecto práctico-exterior de la conducta moral. En lo hondo y en lo esencial, lo que importa no es esta acción entre el yo y el tú, que presupone la separación de ambos, sino que se exprese su no separación, y que la acción de este modo suprima su propio supuesto. Al referirse ¡a significación propia de la ética de la identidad de Schopenhauer a otra instancia completamente distinta que la de la moral empírica de las buenas gentes, se refiere al motivo, ya varias veces indicado, que penetra su ética toda y que puede ser así: Sé aquello que eres. Parece que es uno de los más típicos sentimientos o representaciones de la humanidad el de que todo aquello debemos ser lo somos ya en alguna forma, existe en nosotros escondido o sin desarrollar como una realidad, más aún, como nuestra realidad más segura y propia. Ahora lo que parece contener una contradicción lógica es el que esta realidad penetre también y domine la parte más superficial de nuestra vida, la más irreal, por decirlo así, el que hagamos de todo lo exterior casual expresión de nuestro ser más verdadero, y nos parece contradicción porque nos manda ser aquello que ya somos en nuestra realidad más real. Pero esta contradicción no corresponde más que a la expresión conceptual de un ideal plenamente unitario e intensamente espiritual. Este es sin duda el caso con la moral racionalista que pone la esencia del hombre en su razón, y que resume sus necesidades morales en la exigencia de que la razón dirija su vida, haciendo que desaparezca aquello que el yo no es propiamente, los elementos sensibles. Pero esto ocurre también, aun cuando no aparezca tan claramente, en el esquema de la moral de Schopenhauer, para el cual la exigencia ética del altruismo, del amor, de la compasión, de la ayuda mutua, no significa otra cosa sino que aquella unidad, que ya son los individuos, la que constituye su esencia más honda, se aparece también en las acciones exteriores de hombre a hombre, en las relaciones entre los individuos que de ningún modo pertenecen a su más honda realidad. Su moral sigue también aquel ideal formal de que la humanidad debe devenir lo que ya es. Si esto es exacto, el principio moral de Schopenhauer tiene una grandeza sobre el que podría engañar lo femeninamente caritativo, lo pasivo que existe en las acciones que expresan esta moral. El pensamiento de que el hombre al obrar moralmente expresa, sí, su ser más profundo y propio, pero no con esto se ha expresado lo último, sino que este ser

no es último y definitivo hasta que se revela como idéntico con el ser del todo, con la estructura de la unidad metafísica del mundo, es un pensamiento sublime. Ahora, frente a este dogma metafísico, y en oposición fundamental a él, sin posibilidad de reconciliación ni de decisión a izquierda o a derecha, está el principio contrario de que nuestra conducta exige estar determinada por una individualidad inconfundible, porque esta es el último elemento del ser y no hay ninguna unidad total por encima o por debajo de la personal. El sé aquello que eres no significa, según esta concepción, como en Schopenhauer: Sé lo que también es el otro, sino, por el contrario, sé lo que e! otro no puede ser, lo que tú exclusivamente puedes ser, porque la estructura absoluta, real, como ideal del ser, se basa en la existencia independiente de seres individuales, en que se limitan y oponen unos a otros. Este pensamiento de la individualidad, que llega hasta el fundamento mismo del mundo y que se revela en la conducta como su valor moral, es desde el principio inaceptable para Schopenhauer, porque con el valor definitivo e irreductible de la personalidad como tal entraría en la representación del mundo un elemento de valor incompatible con el pesimismo; porque el valor de la personalidad está más allá de aquel cálculo de proporción entre el dolor y el placer; es más, está por su concepto fuera de un cálculo dentro de la totalidad de valores de la existencia, y permanece firme en su significación peculiar positiva, aun cuando el mundo se precipite en un abismo de dolores y negaciones.

Por tanto, Schopenhauer está por encima de la sospecha de no haber fundado con la ética de la identidad más que un egoísmo sublimado, puesto que la acción altruista no vuelve al yo, sino a una instancia más alta que no participa ni del yo ni del tú en el sentido especial de ambos. Pero precisamente por eso se produce contra él un reparo más serio desde el punto de vista del sentimiento moral. Y esto tanto más cuanto que él rechaza con decisión la pretensión de fundar una nueva moral, sino que no quiere más que explicar el fundamento y sentido de las representaciones morales de hecho. Ahora, si no se mira como hasta aquí desde las acciones en que se manifiesta, al fundamento metafísico de la moral, sino al contrario, desde este fundamento a las acciones reales, el altruismo pierde su sentido de la misma manera que antes lo había perdido el egoísmo. Pues de la misma manera que la significación de lo moral era

realizar en las relaciones de los fenómenos individuales la unidad metafísica de los seres, a pesar de que esta unidad se niega por la individualización, la significación de contenido de la moral no puede ser otra que la supresión del tormento de aquel fundamento absoluto del mundo. Sin duda que el altruismo es un hecho en el mundo de las manifestaciones individuales. Pero el dolor del fenómeno no solo es apariencia sino realidad absoluta, porque es expresión de nuestra vida de voluntad. Por tanto, el aumento del dolor y su aplacamiento va más allá del punto periférico de la existencia en que está nuestra personalidad y penetra en su núcleo, en la cosa en sí, en cuya unidad coinciden las líneas que vienen de todas las direcciones. Y si esto es así ya no habrá razón alguna para poner por encima de mi propio bien el bien de otro, pero tampoco para poner el mío por encima del suyo. Si el placer y el dolor de la realidad coinciden en un mismo punto, si todos los valores aparecen así confundidos, resultará completamente indiferente el que se llame yo o tú el lugar en el cual dentro del fenómeno se manifiestan las distintas cantidades del uno y del otro, y a partir del cual adquieren su significación verdadera al llegar a aquel centro común, pero pierden al propio tiempo su proveniencia. Si desde el punto de vista de la instancia metafísica decisiva el tú es tan bueno como el yo, también será el yo tan bueno como el tú, y no habría razón para que una acción que reportase al sujeto una cierta medida de felicidad hubiese de ser menos valiosa que la que la proporciona a su prójimo. Este es el fundamento más hondo del principio de Schopenhauer, según el cual la moral solo pide que se ame al prójimo «como así mismo», se le coloque prácticamente como igual a uno mismo. Es más, un sacrificio que exceda del realizado en el amor de sí mismo le parece un contrasentido. Pues esto significaría que podrían existir circunstancias en las cuales yo sacrificaría una cantidad relativamente grande de felicidad, cuando el otro no adquiriría más que una cantidad relativamente pequeña por ello. Y como con una acción semejante se reduciría la cantidad total de felicidad que pudiera adquirirse, aquella cantidad total que recibe la unidad de ser metafísica, prescindiendo de la particular contribución de cada sujeto, resultaría condenable y desprovista de sentido una tal acción.

Es curioso cómo la consecuencia sistemática ha hecho sordo a Schopenhauer contra la contradicción en que aquí se coloca con la

efectividad del sentimiento moral. Pues si este es altruista, juzga sin duda que el valor moral de una acción no termina en la equivalencia entre el propio sacrificio y la ganancia ajena, sino que antes bien aumenta cuando la proporción entre ambos se altera en perjuicio del yo. Pero si Schopenhauer hubiese admitido esto, habría dejado entrar un valor substantivo de la conducta moral, que sería independiente del cálculo de su significación eudemonista, que es el pesimismo. Aun cuando Schopenhauer aleja de la moral todo interés egoísta de felicidad, la asienta sobre felicidad y sufrimiento en general, en la proporción entre ambos, cuyo portador unitario es el ser supraindividual. Por tanto, desde el momento en que una acción fuese valiosa moralmente, aun cuando adquiriese, consciente o inconscientemente, una felicidad pequeña del tú, a cambio de un sufrimiento superior del yo, desde ese momento encerraría el mundo una categoría de valor que no podría enlazarse en la medida que domina en el pesimismo, y que de este modo haría ilusoria su balanza de los valores del mundo. Quizás puede sacarse de aquí una conclusión, que exige la mayor reserva, porque puede inducir a los más peligrosos errores y abusos; Schopenhauer no hubiese acaso forzado aquel hecho de conciencia relativamente trivial, pero profundamente enraizado éticamente, si subjetivamente hubiese sido una naturaleza ética. Esto no significa ningún juicio de valor moralizante; aun cuando solo fuera porque para el desarrollo del espíritu las naturalezas que como la de Schopenhauer están orientadas estético-intelectualmente, tienen tanta importancia como las naturalezas con tendencias éticas, y también porque no debe tomarse el sillón de juez frente a oposiciones tan elementales, de las cuales no puede faltar ninguna sin modificar de un modo incalculable la manera de ser de nuestra especie. Lo contrario de las naturalezas éticas no son las artísticas sino las estéticas. Nietzsche tenía una naturaleza artística y ética. Schopenhauer estética e inética. Cuando habla de conocimientos del arte y de la naturaleza parece que habla de cosas personalmente sentidas, mientras que cuando habla del ideal moral y de su perfeccionamiento en la autosupresión de la voluntad, más bien parece sentirse que habla de lo que es su ansia y que no se hace ilusiones respecto a su realización. Esta debe de ser también la razón por virtud de la cual le falta una recta medida para los hechos de la ascética y de la negación de sí mismo, y porque acepta sin crítica hasta sus degeneraciones poco puras y patológicas. Esta es una posición típica

frente a esferas de vida, a las cuales damos un gran valor y por las que sentimos admiración, sin poseer, sin embargo, un verdadero sentimiento interior para ellas. El que considera como suya una esfera de la vida, el que de algún modo tiene participación en ella, por mucho que venere sus manifestaciones más elevadas, ha de conservar siempre en sí una medida para ellas, no perderá fácilmente la facultad crítica, y ante todo poseerá un gran instinto para lo realmente puro, que le faltará al que viene desde afuera a este campo. El dualismo que constituye la forma general de existencia del alma humana y el ritmo en que todas las variedades hacen sonar sus melodías se expresa, entre otras formas, en una oposición fundamental, por medio de la cual al propio tiempo se inclina el dualismo ante su propia ley: la excisión entre la unidad y la pluralidad. Esta oposición alienta en los problemas teóricos en que se trata de reducir elementos a una unidad o una pluralidad de elementos últimos; vive también en lo práctico cuando se presentan frente a frente el ideal de la fusión, del hacerse uno, y el ideal de la independencia y separación de las personalidades. Y como la ética se fundamenta metafísicamente, se combinan en ella de las maneras más distintas ambas especies de oposición. La exigencia ideal de que los seres deben llegar a unidad no se detiene ante su diferenciación metafísica y ante la consideración de que en última instancia sean irreconciliables; antes al contrario, a pesar de toda la unidad metafísica, puede subsistir el anhelo acaso irrealizable de que cada hombre sea una totalidad cerrada, un microcosmos con su centro en sí mismo. Como hemos visto, Schopenhauer considera a la moral como la restauración práctica de la absoluta unidad de la cosa en sí, superando la excisión provisional en individuos separados. Mas, aun reconociendo la profundidad metafísica de este ideal, creo que no llega a la hondura del verdadero problema metafísico. Pues si no me equivoco por entero, si se toma en toda su amplitud aquel problema, la dualidad entre el yo y el tú va mucho más allá en lo profundo del ser de lo que puede considerar la explicación metafísica de Schopenhauer. Puede aceptarse acaso que el problema de la moral está en la superación de esa dualidad; pero la solución de este problema está no solo para el fenómeno, sino también para la última realidad del hombre, en el infinito, y no puede cortarse para esta con un salto en una unidad trascendente sin que la exigencia pierda su seriedad y su significación fundamental para la existencia. Pero para mí es demasiado sencilla

la formulación del problema de la moralidad, como la submisión de la dualidad en la unidad; encierra la multiplicidad de las relaciones que entran en la esfera ética en un esquema que no puede contener toda su riqueza. Las incontables exigencias morales que el hombre tiene que cumplir, en su relación con los demás, no quedan descritas en la forma de que de dos resulte una unidad. No solo eso, sino que precisamente en las mayores alturas de la moral la dualidad subsiste; precisamente los más ricos y profundos valores morales se producen en acciones y relaciones, en sentimientos y sacrificios, bajo el supuesto de la plena autonomía, del valor individual de las personalidades. Acaso no sea imposible ver la unidad y la variedad como los polos de nuestra conducta moral, y descubrir en toda acción moral una determinada medida de ambos como su característica. Pero no es que la acción sea tanto más valiosa cuanto menos dualidad y más unidad se muestre en ella; precisamente creo que la gran elevación de la moral está en que las relaciones de los hombres contengan la plena dualidad y al propio tiempo la plena unidad; el acontecimiento moral entre hombres es precisamente aquel en que se logra resolver este problema —conceptualmente, aparentemente contradictorio —; es aquella relación en cuyas formas más altas no es preciso que la dualidad desaparezca para que se convierta en unidad. No puedo negar que todas las representaciones schopenhauerianas de la esencia de la moralidad, la unidad del yo y el tú, la supresión de la diferencia entre sí y el otro, la igualdad entre el amor al prójimo y el amor a sí mismo, todas ellas son inexactas. Aquella unidad metafísica que ha de recoger en sí las diferencias de la individuación, hace estancarse como en una substancia a las relaciones vivas, altamente variadas de la moralidad, de la misma manera que cuando se declaraban como el «espíritu de la vida» substancial, unitario, todas las innúmeras funciones y relaciones mutuas que se dan entre los órganos de un ser viviente. El amor a otro y el amor a sí mismo no son tan idénticos que solo varíe en ellos el sujeto, e interiormente sea el mismo estado, solo que unas veces referido al yo y otras al tú. Esta representación, que ha venido arrastrándose a través de los siglos y a la que Schopenhauer ha dado una altura metafísica, es una representación grosera y una falsedad psicológica. Solo en un sentido completamente traslaticio puede considerarse el egoísmo, como si en él nos distribuyéramos en sujeto y objeto, de tal manera que el sujeto sintiese por sí mismo como objeto, lo mismo que

referido a otro se llama amor. Seguramente, no solo el objeto sino el sentimiento son en ambos casos completamente distintos, y solo el que el mismo objeto exterior pueda darse al otro o ser conservado para mí, pueda concedérsele o robársele, es lo que pudo haber dado origen a esta representación, según la cual interiormente fuese también la misma acción, que no hiciese más que cambiar el punto de dirección como amor al prójimo o como amor de sí mismo, de la misma manera que el revólver no hace más que cambiar la dirección según que quiera cometer un asesinato o un suicidio. Las cuestiones psicológicas sobre hechos sentimentales no pueden ser resueltas más que por la experiencia perso-subjetiva, y así quisiera afirmar que el que verdaderamente ahonde en el estado psicológico que acompaña a una conducta egoísta y el que acompaña a un amor que se sacrifica por otro, tiene que sentir diferencias cualitativas fundamentales entre ambos, una vida totalmente distinta, dos sentimientos fundamentales que no pueden ser comprendidos bajo un común denominador. Parece que no vale la pena de hacer estas críticas, puesto que en sí es completamente indiferente el que Schopenhauer se haya equivocado acá o allá, y puesto que frente al que da, lo importante es lo que de él puede aceptarse y no lo que hay que rechazar. Pero lo que positivamente enseñan estos errores de Schopenhauer, porque es lo típico para el pensamiento humano, es el que todos ellos convergen en un punto. En el esfuerzo para reducir todos los movimientos de la existencia a dos corrientes, la del valor positivo y la del valor negativo, las cuales se reúnen en un solo punto, a consecuencia de la fundamentación metafísica del mundo, y en que por no haber ninguna diferencia cualitativa entre ellas, por no ser incomparables sus dimensiones de valor, tenga que producir aquel resultado unitario que fundamenta el pesimismo. Por eso había que llevar tan abajo la esencia del altruismo, que llegase a perder su sentido específico y a no tener más valor que como factor en el resultado eudemonístico general que podía alcanzarse también por el egoísmo, una vez desaparecida la distinción entre el yo y el tú; por eso la acción moral no podía exigir sacrificios mayores que la felicidad producida en el otro, pues de lo contrario adquiriría un valor fuera de aquel cálculo cuantitativo; por eso la moral solo podría consistir en la supresión de toda diferenciación personal, en la fusión del yo con el tú, porque si la substantividad de ambos fuese condición indeclinable del valor moral, quedaría amenazada aquella unidad total metafísica en que el hacer moral hace correr su

significación de valor para ayudar a formar la balanza absoluta del mundo. Esta reducción de todos los valores personales a la instancia metafísica que fundamentalmente no conoce más que placer y dolor, y de hecho solo dolor, culmina propiamente en esta afirmación: Todo amor es compasión. Puesto que la substancia de la vida de los seres es el dolor, los actos del amor no pueden ser otra cosa que la mitigación de los dolores de los otros. De este modo el conocimiento del dolor ajeno, que en virtud de la identidad del ser sentimos como igual al nuestro, es el motivo de todos los sacrificios, el motivo para el cual el amor no es más que un nombre peculiar. Se ve aquí claramente cómo han sido forzados los hechos lógicos y psicológicos, por la tendencia a la reducción a la unidad de dolor individual. Pues si el amor no fuera más que compasión ¿cómo lo diferenciaríamos de aquella compasión a la que no calificamos de amor? Y quizás adquiriese un sentido más profundo el principio de Schopenhauer si se le invirtiese diciendo, toda compasión es amor; si así fuera, se explicaría el misterio del amor en un sentido no muy distinto del cristiano, incluso en la relación con los enemigos, con los indiferentes, con los despreciados, mostrándose así como posible elemento de unidad de todas las relaciones humanas, ya que de ninguna de estas está excluida la compasión; solo que Schopenhauer tenía que rechazar esto, porque con ello se crearía un valor no reducible a su explicación del mundo. Y, por tanto, queda en pie la cuestión de cómo él puede separar al amor que es compasión de la compasión que no es amor. Por consiguiente, al lado del amor que es compasión entra como específicamente distinto el amor como amor, y nada más como un último elemento del mundo y del valor. Y al no querer admitir esto Schopenhauer, por las razones ya indicadas, profesa un error que yo creo ver en todas las representaciones corrientes del amor. Cuando el amor es correspondido, y parece llegar así a la perfección a que según su esencia y sentido está destinado, el lenguaje usual lo llama «feliz»; con esto se expresa que el amor, según su directiva interior, está destinado a terminar en un sentimiento de felicidad; solo cuando, por decirlo así, ha devenido felicidad ha realizado su idea, mientras que cuando la falta de correspondencia trunca su desarrollo, cuando no puede desarrollar todas sus posibilidades se le considera como «desgraciado». Pero con esto me parece que queda destruida la propia significación del amor, incluso como un fenómeno interior, en beneficio de una manifestación secundaria. En la serie de los

acontecimientos de la vida interior el amor se presenta como una cosa valiosa en sí, como un gran acontecimiento, y el que llegue o no a su perfección plena no depende en modo alguno de que sea feliz o desgraciado, sino de la propia constitución del sujeto, que le da la suprema medida, a veces en uno de estos casos, a veces en el otro. El doble sentido de la felicidad coloca al amor en una dependencia completamente equivocada de su reflejo eudemonista, y el amor aparece en su propia significación y desarrollo como rudimento, como algo que no alcanza toda su significación sin llegar a ser feliz. Que el valor que el amor posee para el alma y que ayuda a conseguir al alma sea determinado por el eco que encuentra y por los reflejos sobre el mismo, y que vaya acompañado de distintas sensaciones eudemonistas es indudable; pero por encima de todo esto su valor subsiste como algo único e independiente, como una función de la vida que le da a esta una nueva e incomparable significación, y que puede unirse en todas las combinaciones posibles con la felicidad y la desgracia, sin perder por tales combinaciones la substantividad de su significación. Por diferentes que sean la confusión de la conciencia popular que hemos criticado y la teoría del amor de Schopenhauer, coinciden, sin embargo, en un punto esencial en el desconocimiento del valor propio, no reductible a otra cosa más general del amor entre los demás valores de la vida, desconocimiento que en la conciencia popular se da en una medida relativa y sin claridad, y que Schopenhauer realiza absolutamente y con completa claridad. En el amor con su personalidad plena y substantiva, y con su valor que está más allá de felicidad o desgracia, era donde estaba el último peligro para la reducción de todos los valores de la vida a una instancia absolutamente unitaria en la que se hiciese el cálculo, basándole en factores meramente eudemonistas. Por eso buscó en la teoría de la compasión el medio genial para que el amor recibiese su razón de ser de la oposición de los individuos, haciéndolo consistir en la supresión de esta oposición y para que el punto de esta fusión estuviese en el sufrimiento, en el cual se reúnen todos los valores de la vida para poder ser comparados entre sí de un modo puramente cuantitativo. El amor no debía tener raíz substantiva, como tampoco el goce artístico, como tampoco las relaciones morales entre los hombres.

En todas estas esferas, Schopenhauer ha sabido escoger el único

camino por el cual podía hallar una unidad para los más heterogéneos valores de la vida, que en realidad existen cada uno por sí. El camino era elevar a la categoría de substancia lo negativo que hay en ellos, la supresión de la voluntad, de la existencia personal, del dolor. Esto se da con una gran frecuencia en las cosas humanas. Personalidades movidas por las más encontradas tendencias llegan únicamente a entenderse para una acción común en virtud de una enemistad común, del interés de ambas en la destrucción de algo; tan pronto como se trata de construir positivamente, vuelven a diverger irreconciliablemente las direcciones prácticas. A menudo ocurre que en grandes votaciones solo se llega al resultado de rechazar las proposiciones presentadas, mientras que es muy difícil reunir a los votantes en una opinión afirmativa común. En el antiguo Egipto hay un curioso ejemplo de esto. Cuando en un período determinado se trató de la unión religiosa de los distritos que hasta entonces habían sido independientes, resultó que en uno de los distritos estaba prohibido comer una especie de animales, en el segundo otra especie, en el tercero una tercera, etc. Y para reunir todos estos usos en uno general, no hubo otro recurso que el de prohibir comer carne en absoluto. Solo era posible unir todas estas costumbres religiosas en su aspecto negativo, con lo que positivamente permitían no hubiera sido posible construir una unidad. Toda la teoría de los valores de Schopenhauer y su fundamentación ética sigue este procedimiento. Era preciso reunir en un punto de vista todos los valores para que coincidiesen y se pudiesen comparar entre sí como el juicio del pesimismo supone. Era preciso que desapareciese lo positivo y con ello lo específico e incomparable del goce estético, de la moralidad, del amor, de nuestra actividad espiritual entera, que no es para Schopenhauer más que «un aburrimiento constantemente combatido»; era preciso que todo ello desapareciese en el fin de suprimir el sufrimiento, para devenir así con esta homogeneidad factores de un cálculo único de los valores de la vida. Ahora es digno de notarse, y el comprenderlo así lleva a los últimos fundamentos del sentimiento ético de Schopenhauer, el que en él todos estos valores morales, que descienden hasta el fundamento del mundo, no se aparecen en la forma del deber. Y esto no solo en el sentido de que niegue al filósofo moral el derecho a predicar moral, porque no tiene que mandar sino solamente que conocer, sino que aun la pura vida moral niega que salga de un deber, de la

conciencia de un imperativo que nos obligue. No hay más «deber» que el que está determinado por recompensa y pena, ni más «obligación» que la que se ha tomado como el reverso de un derecho, es decir, la que al adquirirse asegura una ventaja. El deber separado de todo «fin», el deber categórico válido por sí mismo, tal como Kant le enseñaba, es una construcción conceptual nunca realizada y en realidad contradictoria. Ya he indicado más arriba, y esto será más claro después de lo dicho, que el rechazar un deber ideal de una validez absoluta depende de la concepción pesimista; pues si existiese un deber en el sentido de Kant, un deber que debe ser cumplido por ser deber y no por otra cosa, este cumplimiento será un valor de la vida que no podría incluirse en la balanza de los dolores y alegrías. El valor de una acción que no se ejecuta en vista de un fin, sino por razón de un deber, es tan absoluto como el imperativo mismo a que obedece y no necesita ser legitimado por ningún punto de vista superior. Schopenhauer no puede reconocer este valor que destrozaría la unidad de su concepción del mundo. Mas la significación de esta negación del punto de vista kantiano no se agota en aquel motivo que no representa más que un interés particular, por decirlo así, de la filosofía pesimista. En realidad se trata aquí de las oposiciones últimas y más hondas que pueden darse en la concepción del mundo ético. Trataré de mostrar ahora cómo en la aparente superficialidad del concepto del deber de Schopenhauer, que le hace agotarse en fines de vida empírico, se expresa un sentimiento y una concepción de la vida interior que forma, juntamente con el de Kant, las dos grandes posibilidades de la comprensión ética de nuestro yo.

Las concepciones que aquí están frente a frente son: de una parte la de que nuestra conducta es la expresión de un ser fundamental e inmutable, y de otra parte la de que nosotros, como portadores de los valores prácticos, poseemos el poder de realizar acciones no determinadas por la unidad inmutable de un ser y que pueden conformarse a la exigencia moral. Esta oposición no es exactamente equivalente a la oposición entre libertad y determinación. Esta última alternativa se interesa tan solo por la posibilidad de cómo se puede llegar a una de aquellas determinaciones. Estas son las que expresan el juicio definitivo sobre la estructura más interior de nuestro ser; en ellas se formulan los sentimientos irreductibles con que acompañamos en nosotros las decisiones de las últimas

instancias. La cuestión de si esto se compagina con la causalidad de la naturaleza o la contradice es aquí secundario, pues pone aquella contradicción en relación con exigencias de un campo completamente distinto, y el que esta relación se establezca seguramente o con dificultad, no puede alterar por de pronto aquella decisión que sencillamente fija conceptualmente un hecho de la vida interior.

Por que el ser del individuo es su voluntad, es por lo que Schopenhauer está íntimamente convencido de que la cualidad moral del individuo es la misma siempre, es una cualidad innata de que es una esencia inmutable a la que por ser su ser no puede escapar el individuo. Nuestro hacer está determinado en este modo de ser y con él, y no es más que el medio por el cual poco a poco llegamos a conocernos nosotros mismos. Las distintas acciones no se deciden cada vez de nuevo y según ellas mismas no es, como pretenden las construcciones kantianas, que la voluntad entre en cada caso con una decisión exclusiva para aquel momento y nacida en él, sino que porque somos como somos es por lo que la decisión tiene que ser así necesariamente. Con esto queda negada la exigencia del deber y su incondicionalidad. Pues sáquese esta de la profundidad que se quiera de la razón y de la conciencia del que obra, siempre resultará que es una cosa exterior a la voluntad que ha de tomar la resolución definitiva, aparecerá frente a ella siempre con un: Quieras o no quieras será así. Y esto carece de sentido cuando la cualidad de la voluntad a la que se refiere el deber está de antemano fijada de un modo inmutable. La frase fichtiana: «El que diga no puedo es que no quiere», expresa la flexibilidad inagotable del alma, que puede satisfacer todas las exigencias morales, sean las que sean, y por esa razón es el correlativo del imperativo categórico del deber que, salido del mundo de los valores, rige en la realidad, obedézcale esta o no, porque es su propia última instancia y saca de sí mima su legitimación y no de la realidad. Con esto se suprimen todos los obstáculos que, nacidos del ser individual originario del alma, pudieran oponerse al cumplimiento de la ley; pero al mismo tiempo se crea una dificultad que para los conceptos resulta muy difícil de superar. Pues aquel deber autónomo antepuesto a nuestra voluntad ha tenido que ser ya querido de alguna manera por nosotros, porque si no flotaría en el aire sin ningún punto de apoyo en nuestro interior; para que pueda

ser una norma de nuestra voluntad es preciso que nosotros lo queramos. Cuando Kant asigna a nuestra «razón pura» el papel de presentar a nuestra «voluntad» este imperativo nacido en el mundo del ideal, no resuelve en realidad el problema, no hace más que darle una formulación. Confieso que no conozco ninguna explicación plástica bastante clara de este proceso espiritual en el cual sentimos que todas nuestras facultades volitivas se rebelan contra un deber que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo de alguna manera un querer, puesto que al cabo, y sin que aquellas resistencias disminuyan, terminamos por seguirle. Quizás nos hallamos ante uno de esos procesos fundamentales que no podemos comprender en su unidad, sino que no podemos más que describirlos por un círculo entre dos elementos. El querer se dirige según el deber, pero el deber tiene que ser a su vez un querer. O quizás en estas representaciones del deber y en su significación, que unas veces es completamente insignificante para nuestras acciones y otras veces lo arrolla todo, esté latente una forma de la energía espiritual, cuya naturaleza especial no coincide con la de la llamada voluntad.

Cuando en sentido religioso se dice: Señor, hágase tu voluntad y no la mía, se dice algo que psicológicamente es sin duda una contradicción. Pues lo que yo quiero que acontezca eso es precisamente mi voluntad, y yo no puedo querer que acontezca aquello que no quiero. Y, sin embargo, con ello se expresa una realidad psicológica interiormente verdadera y completamente indudable para el sentimiento, a pesar de que no sea posible encajarla en nuestros conceptos psicológicos. La exigencia ideal hecha a la voluntad de no ser ella misma dentro de su volición, de devenir una realidad que no sea su realidad propia, sino de un deber cuyos contenidos colocan su dignidad más allá del querer o no querer. Para Schopenhauer esa dificultad no existe, porque según su punto de vista no pueden existir los imperativos opuestos a la voluntad que constituyen un mundo de valores independientes de ella. La voluntad es absolutamente única y unitaria, es el ser que en el desarrollo de su peculiar cualidad lleva la vida del individuo con todos sus valores y negaciones de valores. Por eso, para él, el remordimiento no es otra cosa sino la conciencia de no haber obrado en consonancia con su propio ser y voluntad. Cuando una pasión ciega de tal manera al entendimiento, que no le deja ver en

toda su importancia las razones en contra de la acción por él aconsejada, y luego, una vez el hecho consumado, estos motivos aparecen en toda su claridad y significación, entonces vemos que no hemos hecho lo que según nuestros motivos de voluntad principales y más duraderos hubiéramos debido hacer, y en esto consiste el remordimiento. Quizás en ninguna parle aparece tan clara como aquí la divergencia entre ambas direcciones éticas. Cuando fuera de la voluntad existe un deber objetivo, el remordimiento significará precisamente que la voluntad se ha seguido a sí misma en lugar de haber seguido al deber. Interprétese como quiera psicológicamente, según este punto de vista el remordimiento castiga a aquella voluntad que solo se sigue a sí misma, castiga su falta de flexibilidad frente a la norma objetiva que aparece frente a ella en un distinto plano ideal. El remordimiento es para este punto de vista el sentimiento que acompaña a un cambio en la dirección de la voluntad, la negación del hecho por ella realizado y la afirmación de la norma distinta de ella. Schopenhauer no puede admitir un cambio semejante de la voluntad. La voluntad es siempre lo que era; lo único que cambia es el intelecto, que forma equivocaciones de momento por nuestra verdadera intención, y al reconocer la verdadera tendencia de nuestra voluntad siente dolorosamente este apartamiento de lo que era la propia substancia de nuestra voluntad. Ambas explicaciones se conforman igualmente a los hechos. Pues lo que parece es que explica mejor la de Schopenhauer el que el hombre malo se arrepienta de haber obrado bien y altruístamente, porque reconoce más tarde que no ha obrado conforme a su propia naturaleza, esto se comprende también con la otra explicación. Para un hombre semejante lo negativo moral, el imperativo de la inmoralidad es una norma objetiva, un deber que, unas veces cumplido otras incumplido, se halla frente al querer, lo mismo que está la moral frente a los hombres buenos. Hay que guardarse de identificar esta categoría del deber que vale por sí mismo, en su peculiar alejamiento y cercanía a nuestra voluntad, con un contenido determinado cualquiera. Quizás este contenido sea distinto para cada hombre, aun dentro de la moralidad normal. Para el hombre que por su idea, por su propia naturaleza, está indicado al mal y a la corrupción, la forma del deber se llena con un contenido cuya falta puede llenarle del mismo remordimiento que cuando en la concepción schopenhaueriana la falta no es la de la norma que está fuera de la voluntad, sino la de la propia e

individual dirección de la voluntad.

Por lo demás, hay una serie de hechos y efectos morales que parecen encontrar su interpretación más profunda en la afirmación de Schopenhauer, según la cual la instancia decisiva de nuestra moralidad y el punto al que propiamente la responsabilidad se encamina está en nuestro ser, pero no en la acción particular, que no es más que la manifestación en nosotros de aquel ser, de la voluntad metafísica. Al lado de las representaciones superficiales conque acostumbramos a explicar nuestro sentimiento de responsabilidad, me parece la explicación de Schopenhauer enormemente profunda. Los reproches de la conciencia se refieren inmediatamente a lo que hemos hecho, pero en el fondo a lo que somos. Y realmente lo terrible en los reproches de la conciencia, el que todo lo malo y lo bajo que hayamos realizado nos parezca como algo absolutamente imperdonable, algo que acaso se pueda olvidar, pero cuyo terrible efecto nunca se extingue para nosotros, esto no depende del acto mismo, de aquel acto concreto de voluntad, de la situación en que nos encontrábamos en el momento de obrar, sino que depende de que nosotros somos el que hace aquello, de que nuestro ser es lo que corresponde a este acto, que nuestro ser es la capacidad para realizarlo. Lo que enseña la moral trivial, de que en la moral no importa el hecho sino la intención que está detrás de él, alcanza toda la profundidad y amplitud posibles desde el momento en que la voluntad no es el impulso individual desarrollado por un movimiento determinado, sino el ser fundamental del hombre que no conoce ni tiempo ni modificación. Comparado con esto aquella explicación popular de la responsabilidad moral, no parece ser más que el primer paso provisional más allá de la calificación jurídica, a la que solo el hecho exterior le importa. Mas con aquella explicación no se ha llegado sino al moralismo, a la instancia de los diferentes actos aislados de voluntad que para las necesidades de la práctica diaria es suficiente. En cambio, ahora se ha alcanzado la última estación en aquel camino que iba separándose de los meramente exterior, más allá de lo moral en sentido estricto, la estación metafísica. El hombre entero, es decir, su ser absoluto, no susceptible de cambiar, es el portador; la propia realidad de todo lo bueno y de todo lo malo y la responsabilidad por ello.

Quizás sea la fidelidad el ejemplo más claro de una valoración

moral que va más allá de las voliciones particulares. El ser fiel a alguien interiormente no puede alcanzarse, o, a lo sumo, puede alcanzarse parcial e indirectamente por una voluntad consciente. Al seguir desarrollándose, con frecuencia desaparecen los supuestos, bajo los cuales se había establecido la relación entre las dos personas, y una se hace infiel con la misma necesidad con que se marchitan las hojas cuando el verano sucede al otoño. Y, sin embargo, la infidelidad se siente como un defecto moral, y el conservarse fiel como un valor moral. En este sentido se es moral cuando se es de tal calidad que aquella mutación no se produce, cuando el sentimiento permanece siendo el mismo, a pesar de que no está en nuestro poder. Este ser es nuestra voluntad más profunda y fundamental que decide sobre aquello a que no alcanzan sus distintas manifestaciones conscientes, y sobre lo cual pesa la responsabilidad, aunque para aquéllas no haya ninguna.

Por último, me parece que existe aún un sentido más difícil de ver en la profunda significación del pensamiento schopenhaueriano del ser responsable. Cuando somos conscientes de nuestra inmoralidad, ocurre a veces que no es nuestro sentir la causa de esta inmoralidad, sino que en ocasiones es la consecuencia del hecho correspondiente. El acto, en cuanto podemos seguirlo en su generación psicológica, se realiza con frecuencia en un estado de inconsciencia, en un momento de debilidad, por una seducción, por obra de la presión mecánica de las circunstancias, en una palabra, en un especie de semi-culpa. Pero el acto realizado desmoraliza al hombre, produce después el ánimo inmoral correspondiente. Muchas veces ocurre que estamos desmoralizados porque nos sentimos culpables, en vez de sentirnos culpables porque estemos desmoralizados. Particularmente nos hacemos malos sin darnos cuenta de ello, cuando se reúnen muchas faltas pequeñas; al arrojar entonces una mirada al conjunto de nuestro pasado moral, nos sentimos mucho más caídos que lo que la conciencia del momento aquel aislado nos diría. Y el que podamos hacernos malos de esta manera, sin que nos penetre la voluntad de serlo, engendra en nosotros un profundo desmayo, nos parece que no podremos impedir la caída.

Lo que ocurre en las tragedias morales de esta índole no es quizás otra cosa que lo que piensa Schopenhauer, que nuestras acciones

que en apariencia salen de impulsos de voluntad distintos cada vez, en realidad solo son el medio de que nos conozcamos a nosotros mismos. Todas aquellas acciones provienen de que seamos de tal manera; el verlas unidas con multitud de circunstancias exteriores las hace presentar muy distintos aspectos, hasta que una visión de conjunto nos revela de pronto lo que en ellas hay de común, lo cual depende de nosotros mismos, de nuestro propio ser, como su punto de arranque. Mientras demos una gran importancia al acaso del momento, a que las circunstancias exteriores e interiores nos sean favorables o desfavorables, nos creeremos en situación de nuevas voliciones distintas, de cambios radicales en nuestra conducta. Pero desde el momento en que reconocemos que todo este mundo de casualidades aparentes está penetrado de una unidad estable, nos vemos encadenados a una inmutabilidad de nuestro ser, y a consecuencia de ello nuestra conciencia se percata de que estamos colocados en un punto de la escala moral más arriba del cual no nos es dado llegar. De las acciones aisladas en las cuales no se distingue el efecto del impulso de voluntad y el de las influencias exteriores, no nos sentimos más que hasta cierto punto responsables; pero este ser decisivo e inimitable, este no podemos rechazarlo, tenemos que responder de lo que somos y no de sus manifestaciones particulares.

Se podrá hacer comprender ahora claramente cómo se compagina esta «libertad» con la determinación de nuestras acciones aisladas que Schopenhauer había aceptado sobre la base del supuesto kantiano. Cada una de nuestras acciones que se dan en el reino de los fenómenos y que se manifiestan en sus formas del espacio, del tiempo y de la causalidad, está determinada con arreglo a leyes naturales, exactamente lo mismo que puede estarlo la forma de una onda o de una llama. Pero el que exista en absoluto un ser fundamental, que se manifiesta y, por decirlo así, se individualiza en aquellas formas de representación, se da de un modo absoluto que no puede explicarse por las conexiones del reino de la empiria y de la causalidad. El ser en este sentido es «libre», porque no tiene nada fuera de sí por lo cual pudiera ser determinado, y porque está colocado más allá de aquellas relaciones causales que rigen sus manifestaciones particulares; no es el fenómeno para el cual estas leyes y relaciones rigen, es el fundamento o supuesto del fenómeno. Una vez que el ser se ha dado en una de sus manifestaciones, quedan necesariamente determinadas todas las demás, pero no era

necesario que el ser existiese; el que no existiese no contradeciría ninguna ley, ninguna necesidad del pensamiento. Y esto puede aplicarse sin duda también al ser de nosotros mismos.

La voluntad fundamental que es nuestro ser no necesitaba ser, no necesitaba, según su cualidad originaria, ser como es, porque existe antes de toda determinación causal, cuyo antes, naturalmente, no es el antes en el tiempo, sino el de la interior significación y el del sentido metafísico. Sería una falta de la filosofía moral, dice Schopenhauer, considerar a nuestro ser como lo irremediablemente dado, como lo existente de antemano, y luego considerar las acciones particulares en el sentido de que seamos responsables por cada una de ellas como si hubiera podido ser de otro modo. Al contrario, esto es lo que está irremediablemente determinado, y en cambio el ser no necesitaba ser ni necesitaba ser así, lo cual se expresa en el hecho de que es voluntad. Esta relación, que en sí es un misterio, podemos expresarla con palabras solo aproximadas, diciendo que manifestamos nuestro ser por un acto fuera de tiempo, que somos este acto de voluntad metafísico y que nuestro ser tiene que desarrollarse conforme a él y sin libertad de elección. La libertad, y con ella la responsabilidad, ha pasado del hacer al ser, porque solo este corresponde, o mejor dicho, coincide con la voluntad que se crea a sí misma. Esta es la motivación de aquella profunda nota de Schopenhauer, según la cual el dolor que se produce en la conciencia después de una mala acción, no se refieren al acto en su determinación individual, sino a la cualidad general de nuestro ser que conocemos por medio de aquella acción. El que seamos tales que podamos producir un acto semejante en virtud de nuestra cualidad originaria, este es el gran tormento, el cual es tanto más terrible cuanto que sentimos esa cualidad, de una parte como libre, como nuestro querer así originario, y de otra como absolutamente inmutable e irremediable. La acción aislada podríamos mejorarla por un cambio de nuestra conducta, podríamos repararla y el remordimiento imborrable sobre ella no sería comprensible. Pero nuestro ser es algo firme, está fuera del tiempo, a él se refiere la responsabilidad, en él sentimos el mal que a nosotros en nosotros se revela, que sale de lo más íntimo de nuestro ser, que no puede ser remediado por ningún remordimiento ni modificado por ninguna volición, y que, sin embargo, es la raíz de todo remordimiento y de toda volición.

Con todo esto descubre Schopenhauer quizás la más trágica de las situaciones éticas. La plena responsabilidad por un ser principial que no puede rectificarse, y cuya «libertad», al mismo tiempo que fundamentaba su responsabilidad, establecía su irremediabilidad. Toda modificación aparente de nuestra cualidad moral es para Schopenhauer, o una mera modificación de las circunstancias exteriores que hacen que aquel ser permanente, o dicho en una forma más popular, innato, tome distintas manifestaciones, o en la modificación del conocimiento que va poco a poco y con vacilaciones nuestra verdadera esencia. Pero en este punto culminante de su explicación ética se aparece de nuevo toda su profunda repugnancia contra cualquier pensamiento evolutivo. La absoluta estabilidad de nuestro carácter tal como es en sí, sobre cuya atemporalidad, y por tanto inmutabilidad, se dan todas las variaciones de nuestra apariencia fenomenal, refleja inmediatamente la peculiar inmovilidad de la naturaleza — desde la terminación de su obra capital a los, treinta años no puede verse ninguna evolución propiamente dicha de su espíritu — que altera la concepción originaria de su pensamiento tratando las materias más distintas. En realidad creo que la unión entre libertad y necesidad, tomada de Kant — aquélla nos corresponde como cosa en sí, esta como fenómeno sujeto al tiempo y a la causalidad —, no nos arroja de la inmutabilidad absoluta de una voluntad expresada de una vez para siempre en actos colocados fuera del tiempo. Schopenhauer declara que es imposible que un hombre obre ahora así y luego de otra manera, porque las condiciones exteriores obran con arreglo a leyes naturales inmutables, y la modificación tendría que salir de la voluntad metafísica, la cual no puede cambiarse porque no está sujeta al tiempo. Pero pudiera preguntarse: ¿Por qué no ha de ser posible que este ser último esté sujeto a un cambio en su dirección? ¿Por qué no ha de llevar dentro de sí un ser de otra manera que en su manifestación temporal se aparecería como una transformación, como un cambio, como un sí o un no? Schopenhauer identifica con perfecta identidad el principio de que el carácter es innato con el principio de que el carácter es invariable. Sin duda que esta modificación no puede verificarse en el tiempo, pues el tiempo no es más que una forma de concepción que ordena los fenómenos, pero que para nada se refiere a la cosa en sí. Pero podría pensarse muy bien que este ser en sí, este ser fundamental que determina según su naturaleza el fenómeno (pues otro carácter metafísico

produciría también un fenómeno empírico distinto), posee una cualidad que a nosotros se nos revela como una modificación plena de nuestro ser producida en el tiempo. Sin duda que no podríamos describir la estructura de una cualidad semejante, pero también la unidad y la inmutabilidad son meras expresiones simbólicas para el secreto y lo inefable de lo absoluto que está en el fondo del juego de nuestra naturaleza empírica, de modo que el enigma que trajese consigo aquella modificación y evolución trascendente de nuestro ser no sería mayor que el que en estos conceptos se encierra.

No se trata con eso de una posibilidad conceptual especulativa, sino de la oposición entre sentimientos definitivos y explicaciones últimas de la vida inferior. Schopenhauer comparte el prejuicio muy extendido de que lo trascendente que se funda puramente en sí mismo, tiene que ser en sí mismo simple e inmutable, como si esta fuese la única constitución de la existencia fundamental primaria, mientras que toda evolución necesitaría, por decirlo así, un empuje, una motivación y destino que fuera más allá de lo evidente sin más. Pero este dogma quizás no haya nacido más que de la observación superficial de la práctica humana; el hombre, efectivamente, parece que solo cambia y se desarrolla por impulsos de afuera, por motivos que están más allá de su actual situación. Pero si nos elevamos por encima de esta costumbre de pensamiento, encontraremos que frente a lo inimitable y fuera de tiempo está con el mismo derecho la otra interpretación de nuestro ser. La de que la evolución, el devenir de otro modo sea el último sentido interior de este ser, la forma de su substancia metafísica, sin temer que por eso se degrade lo que en nosotros es libre, en una sujeción al tiempo. Pues de esto nos libra una analogía: Cuando de dos premisas sale una conclusión, se verifica una evolución, un pasar de la una a la otra que no es, sin embargo, temporal. El que la conclusión exista mientras subsistan las premisas es una verdad colocada fuera del tiempo. Si realizamos psicológicamente un proceso semejante, van sin duda las premisas delante y la conclusión detrás. Pero lo que pensamos con este proceso temporal, la verdad de que en él nos hacemos conscientes está mas allá de esa sucesión, es una evolución de un contenido según su sentido puro, la unidad de un pensamiento, una verdad que consiste precisamente en que sus elementos estén ordenados de esta manera. Ahora, de un modo análogo — frente a este problema no pueden emplearse más que expresiones simbólicas —, podría

pensarse que lo más hondo en nosotros en vez de ser permanente de un modo inmutable tuviese su esencia en la evolución, en el cambio y en la modificación en sí mismas. Y como lo último que en nosotros existe es libre — porque no tiene nada tras sí por lo que pudiera ser determinado —, la libertad no significaría entonces, como para Schopenhauer, la decisión irremediable fundada en la cualidad de la voluntad, sino que viviría en las modificaciones, en el elevarse y descender de la vida interior. Sin duda en estas oposiciones metafísicas se ve una vez más el sentimiento pesimista frente al de la posibilidad de la salvación en el progreso, y en lo inesperado que dirige al fondo más íntimo de nuestro ser en el sentido opuesto a la dirección de su pasado; siendo una explicación tan natural y necesaria como la otra. En cambio, la explicación schopenhaueriana del problema moral fundamental supone que la conducta de los hombres es invariable, variable solo en cuanto a las circunstancias y opiniones, pero encadenada a un ser inmutable, el cual, sin embargo, es en sí libre, independientemente de la conducta con la cual se manifiesta; y esta libertad, que no significa más que la liberación de la influencia de la causalidad que rige el mundo de los fenómenos, recibe una significación positiva por el hecho de que aquel ser es voluntad. Los distintos contenidos de la voluntad engendran el encadenamiento de los fenómenos; pero el que en el conjunto de la vida queramos como queremos, esta es la cualidad mística de la libertad. Y como la vida es continuamente voluntad y no otra cosa, por eso es este conjunto de la vida, en su sentido más profundo, un problema moral. Ahora, que con esto se entiende el problema moral en un sentido más amplio del que hasta aquí se le ha dado. La obra de la voluntad por medio de la cual se redimía de la fatalidad de su ser dado con el hecho del mundo, estaba hasta aquí entre el yo y el tú. Aniquilaba — aun cuando solo en una medida relativa, la única posible — la contradicción a que la voluntad se condena a sí misma por su excisión en las manifestaciones individuales. Pero este es un procedimiento sintomático, por decirlo así, aunque solo sea porque, como hemos indicado más arriba, nunca podremos superar de hecho las formas de la concreción con que nuestra conciencia trabaja. Por tanto, por este camino no podía alcanzarse la salvación completa. Por él podía a lo sumo repararse una de las más terribles contradicciones en que se coloca la voluntad al expresarse en el mundo de las manifestaciones concretas; pero la raíz de la cual nacen estas

contradicciones y por la que crecen constantemente queda viva. Por eso Schopenhauer dice que no avalora las virtudes morales «como el último fin, sino como un escalón hacia él». Por tanto, como último fin no queda otra cosa sino el aniquilamiento de la voluntad. Para Kant podía la moral constituir el estadio supremo, porque reconocía una norma suprema colocada por encima de la voluntad, que le presta un valor absoluto. Pero para Schopenhauer, que no cree en la existencia de norma alguna y para quien todo es voluntad, la virtud moral no puede contener un valor definitivo, a pesar de que es siempre un acto positivo de voluntad y precisamente por eso. Si toda la realidad es voluntad y toda voluntad significa culpa y sufrimiento, si se rechaza la existencia de normas supremas, no queda más que un camino de salvación, procediendo con plena consecuencia lógica, y este es la supresión de la voluntad. Si se prosigue el camino emprendido por el altruismo moral, la supresión de las barreras que separan al yo del tú, al final se encontrará la unidad del yo con la existencia entera, el sentimiento de que en verdad no somos individuos sino la voluntad del mundo entero e indivisible y que, por tanto, todo el dolor del mundo, todas las contradicciones y contrasentidos están reunidos en este yo voluntad. Naturalmente no es necesario que esto se exprese en conceptos conscientes, sino que es una situación del ser que la conciencia reflexiva no hace más que expresar en estos conceptos. Pudiera decirse: El alma de que se trata se comporta de tal modo, tiene las mismas cualidades que si estuviera determinada por este conocimiento. Pero esta determinación no puede tener más resultado que el que en el alma se produzca un pleno desvío de la voluntad. ¿Pues para qué habría de atenerse a ella si no le proporciona más que el tormento, la terrible falta de objetivo y la desilusión de la existencia? El poder instintivo que la voluntad tiene en nosotros está roto desde el momento en que sabemos, no con el entendimiento, sino con todo nuestro ser, que no puede ser satisfecha, que su sentido es la falta de sentido. La voluntad de aquel que ha comprendido esto no puede ya ser conmovida por nada. Los fenómenos del mundo ya no son fenómenos para él, devienen aquietantes, la voluntad muere en sí misma, suprime en un proceso que no puede realizar sin duda una vida empírica, el fenómeno de su existencia, al suprimir su fundamento. En qué sentido se ha de entender esto se aclara considerando que Schopenhauer presenta al suicidio como todo lo contrario a esta

salvación, a este auto supresión de la voluntad. El suicida no niega la voluntad de vivir, quiere la vida, solo que no la quiere en las circunstancias en que se le ofrece. El que ha renunciado verdaderamente a la voluntad soporta todos los sufrimientos, porque en sí mismo ya no hay nada que se presente frente a ellos, porque ellos son el camino deseado para libertarse cada vez más profunda y convencidamente en lo íntimo de su ser de la voluntad, y precisamente lo que le horrorizan son los goces y las esperanzas, porque traen consigo el peligro de que se renueve la unión con la vida. Por el contrario, el suicida quisiera con gusto vivir si tuviese más que gozar y menos que sufrir; precisamente porque no puede cesar de querer, cesa de vivir. Por eso el suicida no adquiere redención ninguna. Pues la voluntad metafísica que en él alienta no ha muerto, sino que adquiere una violencia extrema tanta, que por sentirse impedida por el sufrimiento destruye su propia manifestación, de la misma manera que dirigida hacia afuera destroza la manifestación de otro. La voluntad tiene que aniquilarse a sí misma y no su manifestación individual; si no — así expresa Schopenhauer este acontecimiento místico — sigue existiendo sin trabas la cosa en sí, y con ella todo el dolor de la existencia, que era precisamente de lo que el suicida quería huir. Sin duda, esta construcción no conseguirá encontrar una prueba. Sin más, se admitirá que quien desprecia verdaderamente la vida no tiene razón alguna para quitársela, y quien lo hace no lo hace por odio a la vida sino por amor desgraciado a ella. Pero, al mismo tiempo, Schopenhauer tiene que conceder que quien destruye su vida empírica individual destruye también la posibilidad de sentir el dolor. Pues solo allí donde la voluntad posee el órgano de un cerebro sensitivo, se manifiesta su ser en la forma de tormento. Claro es que la supresión de la voluntad en general acaba con la posibilidad del dolor; pero no necesita de esto cuando la destrucción de la manifestación concreta corta, sin dejar resto, su realidad. Más que en otras cuestiones de valores prácticos, insiste aquí Schopenhauer en que los argumentos de la moral burguesa y teológica contra el suicida son insuficientes, porque solo se le puede condenar en vista de que no consigue metafísicamente su fin. Aun cuando salte a la vista la parcialidad de su argumentación en que se calla el hecho de que la cura que hace el suicidio del dolor de la vida, por ser radical produce los mismos efectos que la muerte interior de la voluntad; a pesar de eso, al distinguir el suicidio de la

verdadera negación de la voluntad y degradarlo frente a ella, ha dado una fórmula a un profundo sentimiento de valoración. El que, como el asceta, ha superado la vida porque ni en conjunto ni en detalle quiere saber más de ella, no necesita aniquilarla violentamente, por lo mismo que para el es ya la nada. Ahora que esto solo puede aplicarse cuando se trata de la última significación de la vida; otra cosa ocurre con la vida considerada como una serie de hechos empíricos, la cual está también sujeta a la muerte. En esta esfera puede justificar el suicidio un padecimiento físico incurable o la pérdida de todas las posibilidades de llenar la existencia con una actividad adecuada; aquí la cuestión es una cuestión de cálculo entre determinados valores de la vida, lo mismo que cuando se trata de la amputación de un miembro. Así, por paradójico que esto pueda parecer el suicidio, puede resultar más bien como justificado en los casos no muy importantes, para el acabamiento profundo y total de la vida no es adecuado; para esta vale la creencia de Schopenhauer — que como ocurre tantas veces con tanta profundidad afirma y tan mal demuestra —, de que el aniquilamiento exterior de la vida sería una expresión totalmente inadecuada y completamente opuesta a la liberación interior de la vida.

Ahora, el que Schopenhauer no se arredrase ante los vacíos y violencias de la demostración, depende de que su obstinación en no ver en la vida más que una balanza entre valores de placer y de sufrimiento, tan fatal para él, pero unida inseparablemente a su sistema de pensamientos, le obligaba a demostrar algo mucho más superficial de lo que él mismo pensaba. Su explicación, de la salvación de la voluntad por renuncia a todo querer y desvío de él, depende de que la participación absoluta, supraindividual en los dolores de la realidad, provoca en el sujeto un horror de este mundo, un desvío hacia toda existencia, o lo que es lo mismo, hacia la realidad que procura al dolor la realidad y a la realidad el dolor. Ahora que, para poder condenar el suicidio con esta fundamentación de la negación de la voluntad, tenía que prescindir del hecho de que el suicidio suprime el único instrumento en que el dolor como tal se produce, el organismo individual, sin que una vez suprimido haya posibilidad de volver al estado anterior ni haya, por tanto, posibilidad de dolor. Pero en realidad, de la misma manera que el goce estético y el valor moral tienen en él verdadero

pensamiento e instinto de Schopenhauer un arraigo mucho más hondo y verdadero de lo que podía expresarlo con su valoración dogmática, según placer y dolor, también aquí piensa algo más profundo de lo que parece expresado con arreglo a aquella fórmula dogmática. El desvío de la vida, la renuncia ascética a todo deseo en las que ve Schopenhauer la perfección y santidad supremas del alma, es algo muy amplio y muy fundamental para que pueda ser motivado exclusivamente por el dolor, aun cuando fuese el dolor de la unidad metafísica del mundo reflejado en el alma individual. En la vida de los santos ascetas de todas las religiones en que Schopenhauer ve la realización de su ideal, pocas veces aparece un motivo semejante de negación de voluntad. Y aun cuando Schopenhauer nota con gran agudeza, con extraordinaria razón, que no deben tomarse por los motivos verdaderos y decisivos, los motivos superticiosos, infantiles y fantásticos que los ascetas mismos se figuran, no atendiendo más que a lo que pasa en la superficie de su conciencia, sin embargo, no debe abusarse de esta discrepancia entre el ser de estas almas y la representación que ellas puedan hacerse de los motivos de este ser, para introducir una interpretación arbitraria de estos motivos; la fecunda idea de Schopenhauer, de que los verdaderos motivos de los hombres no se corresponden necesariamente con la conciencia que de ellos se tiene, ha conducido a incontables arbitrariedades psicológicas para las cuales él mismo ha dado aquí el modelo. No tenemos derecho alguno a aplicarles a los santos ascéticos aquella especial fundamentación eudemonista de sus desvíos por la vida. En ellos se realiza algo más general, un fenómeno elemental que la metafísica de la voluntad puede expresar de un modo incomparable si se liberta de su unión con el pesimismo. De la misma manera que carece de motivos el aumento de la voluntad de vivir, carece de ellos su disminución; de la misma manera que no puede motivarse el que en general se dirija a fines — puesto que lo que necesita motivación es el paso de unos fines concretos a otros —, tampoco puede señalarse determinadamente la razón por la cual la voluntad se dirige contra sí misma. Para el contemplador que está más allá de pesimismo y optimismo, ambas direcciones constituyen un espectáculo igualmente maravilloso; así el encanto de un surtidor no solo está en los hilos de agua ascendientes y en su fuerza vencedora de mil obstáculos invisibles, sino también en los hilos descendientes que desarrollan al bajar la misma energía. Pues este

apagamiento de la voluntad en la resignación ascética nada tiene que ver con flaqueza de voluntad; los débiles de voluntad no carecen de objetivos, al contrario, suelen desear muchos y aun desearlos con desesperada violencia; lo que les falta es la concentración en un fin determinado, su voluntad se disemina sin encontrar la forma de la eficacia. En cambio, en la voluntad del asceta se da la suma suprema concentración y energía eficaz, porque no se dirige a objetos exteriores colocados en la periferia del yo, sino se toma a sí misma como objeto; ya no vence al mundo, sino que se vence a sí misma. Por eso suelen ser los hombres de vida más apasionada y más poderosa los que buscan la santidad. La fuerza de la voluntad, que de otro modo al tener que salir de sí misma se emplea intranquila, posesionándose ahora de esto luego de aquello, ahora está cerrada en sí misma, la voluntad ya no muere en las cosas a las que no ha podido domeñar sino en sí propia. El valor de la santa pureza y perfección de la vida que esta vuelta en sí mismo determina es incalculable, y Schopenhauer, que sabe mejor que nadie la hondura de este valor, empequeñece su pensamiento al querer deducirlo del dolor y de su supresión. Aquí se traía meramente de una concepción absolutamente metafísica de la vida, cuyo valor se mide, no por sus resultados sino en sí misma, y que solo puede compararse a la otra concepción opuesta: el apoderamiento del mundo por la voluntad de vivir, que enérgicamente se afirma.

La metafísica de la voluntad expresa con una admirable amplitud y profundidad la significación interior de la renunciación del mundo, al hacer que el mundo de los fenómenos salga de la voluntad. Pues con esto se explica, desde los últimos fundamentos metafísicos, cómo para el santo desaparece el mundo, cómo se la transforma en un sueño sin substancia ni realidad. Lo que suele decirse como mero símbolo, que el mundo no existe para el santo, para el penitente, adquiere con esto verdad inmediata. Al superar su voluntad ha superado también el mundo, que no es otra cosa que el producto y reflejo de esta voluntad, el lugar creado por ella para albergar sus representaciones, cuando deseaba extenderse hacia afuera. La voluntad que se afirma a sí misma tiene el mundo; la que se niega deja de poseerlo, porque ya no lo necesita y porque su deseo es quien lo ha creado. La vida se ha perfeccionado a sí misma por encima de lo meramente moral y por encima de todas las cuestiones

de dolor y placer, sin dejar tras sí restos del mundo; la voluntad al libertarse de sí misma ha precipitado en la nada todo lo que estaba fuera de ella, puesto que ahora deja de ser creado, penetrado, conservado por ella. Schopenhauer ha plasmado para todos los tiempos el estado del santo en el que la voluntad se ha aniquilado así misma y al mundo, por tanto, en palabras como solo podría hallarlas el irredento después de la rendición: «Contempla tranquilo y sonriente las imágenes engañosas de este mundo, que un tiempo tenían fuerza para mover y apesadumbrar su ánimo; pero que ahora están ante sus ojos tan indiferentes como figuras de ajedrez extendidas por el tablero después de terminada la partida, o como a la mañana los disfraces de carnaval que a la noche nos excitaban e inquietaban. La vida y sus imágenes flotan ante él como una aparición pasajera, como siluetas de un dulce ensueño de madrugada a través del que ya penetra la realidad y que no puede engañar.»

VII. Los valores humanos y la decadencia

La elevación histórica de la intensidad de la vida como valor definitivo. — Su destrucción por cristianismo y democracia. — Coincidencia de hecho con ideales cristianos. — Distinción entre los conceptos de humanidad y sociedad y la relación de ambas con la individualidad. — La distancia natural como condición de la evolución de la humanidad. — La sensibilidad psicológica para la distinción y la ética de Maeterlinck. — La medida del valor de una época según su medio y según sus puntos más elevados. — El sentido del inmoralismo.

∞

Así como Schopenahuer no conoce más que un valor, no vivir, Nietzsche tampoco conoce más que uno, vivir. Mientras que para aquél todos los valores que suelen reconocerse como substantivos, belleza y santidad, profundizamiento metafísico y moral, no son más que medios encaminados al fin último de la negación de la vida, para Nietzsche estos y todos los demás bienes y perfecciones no son más que medios para la afirmación e intensificación de la vida. Con el valor definitivo de la negación de la vida, ha encontrado Schopenhauer el medio de dar a los movimientos de la vida una unidad ideal que, sin embargo, no es un fin último — pues el fin de la vida no puede ser no vivir; este sentido es un sentido que viene de afuera, que es completamente extraño al sentido teológico —, y el medio de suprimir con el fin absoluto los relativos tal como aparecen en la idea de la evolución. De este modo se invierte el sentido de la vida, y solo recibe significación en la dirección que la lleva al aniquilamiento, y así se explica perfectamente la aversión de Schopenhauer por la «historia». Verdad es que él trata de justificarla de otro modo. Todas las ciencias, y particularmente la filosofía, solo tienen que ver, según él, con lo general y no sujeto al tiempo; y la historia no es un asunto digno del espíritu, porque solo se ocupa de lo que no ha ocurrido más que una vez, de lo individual y casual. Pero esto no es más que la construcción lógica de aquella aversión contra la historia, que

arranca de más hondo. Allí donde la sucesión de los hechos excluye principialmente todo desarrollo de valor, los hechos no pueden concatenarse en lo que llamamos historia. Pues, por lejos que se esté de aquellas especulaciones que quieren ver en la historia de la humanidad la realización de un fin último y de un valor general soberano, siempre resultará que los diversos estadios de la historia están enlazados de manera que los objetivos y valores que en uno aparecen en estado rudimentario, como una cosa que se quiere conseguir, en el otro llegan a alcanzar realidad a su sentido pleno. La historia en conjunto acaso no muestre sentido ni progreso, ni verdadera evolución; pero si estas categorías no uniesen a los momentos particulares que se van sucediendo unos a otros, no habría historia alguna, sino solamente un acontecer. Desde el principio indica la mayor oposición con Schopenhauer, el que el pensamiento de Nietzsche esté todo él lleno de representaciones históricas; los conceptos de valor, cuya ascensión y decadencia constituye para el sentido del proceso del mundo en cuanto se refiere al hombre, son de naturaleza específicamente histórica; el ansia de redención que en Schopenhauer se expresa en un no frente a la vida, se satisface para él en el desarrollo histórico infinito de nuestra especie. La distinción schopenhaueriana entre el acontecer casual histórico y la idea general, con un valor fuera del tiempo, desaparece en Nietzsche, porque para él los valores formados en la evolución de nuestra especie, los puntos más elevados y de concentración de la vida histórica viven en la región de lo absolutamente válido, de lo que debe ser en absoluto. Él piensa, aun cuando no con abstracción lógica, sino, por decirlo así, en aplicaciones concretas, que todas las cualidades humanas en que la vida se afirma, energía de voluntad y distinción, fuerza de pensamiento y dulzura, grandeza de ánimo y belleza, adquieren su valor en cuanto que contribuyen a impulsar a la humanidad en su marcha, pero de ninguna manera pueden ser considerados como meros medios. Realizan, sí, aquel fin general, pero al propio tiempo poseen en sí mismos una significación substantiva; son valores absolutos, que no toman su cualidad de valores del fin al que sirven de medios. Pues también aquella cosa más elevada a la que preparan el terreno, la humanidad elevada un grado más alto, no consiste en otra cosa que en que esas cualidades aparezcan de una manera más alta y más intensa. Aun cuando la vida sea un hecho originario, que solo de una manera unitaria puede ser «vivida», por

otra parte, si se la mira como manifestación histórica, no es más que el nombre abstracto, la unidad en que se condensan aquellas energías y cualidades valiosas. El que estas existan es lo que constituye precisamente la vida; ellas son al mismo tiempo los portadores de la energía vital creciente, y todo aquello que llamamos pequeño y cobarde, estúpido y feo, es al mismo tiempo un menos de la vida y una disminución de su porvenir. Y como para la plenitud de la vida no hay límite alguno, esas cualidades son al propio tiempo en cada momento estación de término, y al mismo tiempo estación de tránsito de la realización de nuestros valores. Formulada así, la teoría de Nietzsche es la más pura expresión del pensamiento de la evolución, que encaja en sí misma el valor absoluto, en vez de dejarlo al final, esto es, fuera del proceso mismo. Los estadios particulares del proceso vital histórico en que este se eleva y se condensa pueden, a pesar de su relatividad, de su carácter de grados de una evolución, ser de un valor absoluto, que no necesita legitimarse en otras formas; frente al hombre futuro, frente al superhombre, pueden poseer este valor como ser, como cualidad, porque todo el futuro que se construye sobre ellas y de ellas, no es más que un aumento de ellas mismas, no una transformación repentina de la existencia, como enseñaban Kant y la mística, Schopenhauer y el cristianismo. Y así se desarrolla al infinito el proceso histórico; así lo absoluto del ser se da en sus grados relativos, puede residir en sus manifestaciones pasajeras y transitorias. Porque la vida se da en la forma de lo histórico, esto es, de lo finito, puede ser el valor absoluto, sin necesidad que el proceso del mundo posea un fin último ni siquiera en la idea.

Esta representación principal o sentimiento del valor de nuestra existencia que existía en Nietzsche, idealmente proyectada, se manifestó luego merced a la situación cultural que encontró ante sí en una determinada dirección que domina todo su pensamiento. O quizás más exactamente, porque le dominaba el sentimiento que se expresa en aquella teoría del valor, por eso entendía de la manera que sigue el mundo histórico con que se encontró. A lo largo de la historia — este es su motivo dominante —, y particularmente desde el cristianismo, la mayoría, que naturalmente se compone de los débiles, los mediocres, los insignificantes, ha alcanzado el dominio externo e interno sobre la minoría de los fuertes, de los distinguidos, de los originales. En parte como causa, como

consecuencia y expresión de eso, en parte como causa de ello, se desplazaron todos los valores morales originales. Como muestra la historia del lenguaje, primitivamente se tenía por «bueno» el vencer, el dominar, el desarrollar con éxito sus fuerzas y perfecciones, aunque fuese a costa de otros; el malo era el vencido, el débil el vulgar. Estos valores han sido alterados por las tendencias democrático-altruístas, que donde se expresan con más claridad es en el cristianismo. Desde entonces el bueno era el no egoísta, el que renunciaba a imponerse, el que quería vivir para otros, para los débiles, los pobres, los caídos; y estos, los que sufren, los que carecen, los que no logran imponerse, eran los «buenos», los bienaventurados a quienes quedaba reservado el reino del Señor. La consecuencia de esto es que hasta los fuertes, los destinados por la naturaleza a mandar, los independientes externa e internamente, no osan desarrollar naturalmente sus cualidades sino solo con remordimientos de conciencia, de que solo se salvan presentándose como ejecutores de mandatos superiores de las autoridades, del derecho, de la Constitución o de Dios; así, los que dominan fingen las virtudes de los que sirven. Este desplazamiento hacia abajo de los intereses morales, esta transformación de la dignidad moral, según la cual ya no corresponde esta a la elevación de la vida, a su plenitud, belleza y originalidad, sino al renunciamiento en favor de los débiles, a la cesión de los más altos en favor de los más bajos, tiene que producir irremediablemente una humillación del tipo general humano y conducirlo a la mediocridad. El animal de rebaño hombre se ha convertido en el vencedor de los más altos ejemplares, haciéndose a sí mismo, es decir, a la mayoría, a los sometidos y retrasados el contenido del deber de los mejores. Mientras el sano instinto de vida busca el crecimiento de las fuerzas y alimenta la voluntad de poder, mientras la especie solo puede desarrollarse obedeciendo a estos impulsos por el desplazamiento hacia abajo, se han enervado los instintos y fuerzas que empujaban hacia arriba a la especie. Los conceptos de valor cristiano democrático-altruístas quieren hacer del fuerte el servidor del débil, del sano el servidor del enfermo, del alto el servidor del bajo, y en la medida en que esto se logre, los directores descenderán al nivel de la masa, y toda la aparente moralidad del bien, de la humillación, de la renunciación, provoca una decadencia cada vez mayor del tipo humano y de aquellos de sus valores que le impulsan hacia arriba.

El punto central de esta cadena de pensamientos es el siguiente: El cristianismo significa la consagración religiosa de la vida decadente. Hay una frase de San Francisco — Nietzsche no la ha conocido sin duda —que parece contener sin reserva la confirmación de la santificación que hace el cristianismo de lo que no tiene valor, la negación del valor. «¿Quieres saber por qué me siguen los hombres? Porque así lo han querido los ojos de los más altos. Como entre los pecadores no han encontrado ninguno más pequeño, más incapaz, más pecador que yo, me han elegido para perfeccionar la obra maravillosa emprendida por Dios; El me ha escogido a mí, porque no podía hallar otro más indigno; porque quería burlarse de la nobleza, grandeza, fuerza, hermosura y sabiduría del mundo». Pero en la interpretación del cristianismo de Nietzsche hay una enorme mala inteligencia que proviene de que la suya no era una naturaleza trascendente, sino que lo que le interesaba era la vida, la historia y la moral. Por eso le quedó escondido el que, una gran parte de su valoración y de la cristiana, caen bajo el mismo concepto superior, cuando para la comparación se toman las relaciones y creencias trascendentes del cristianismo, y no se limita a ver, como Nietzsche, meramente su tabla de valores aplicada a lo terrenal. Ante todo, a lo que ambos dan mayor importancia es a las cualidades de ser del individuo, las cuales hallan para Nietzsche su culminación o expresión en el concepto de la vida, y en el cristianismo la hallan como elementos de un orden divino más elevado, dentro del cual poseen, como se ha visto antes en al concepto de la vida de Nietzsche, la doble cualidad de valores finales y de miembros de un conjunto superior a ellos. Al explicar Nietzsche el sentimiento de valor del cristianismo olvida esta exaltación del propio valor del alma. A Jesús no le importa lo que se da, sino el que da; no aquel por quien se vive, sino el que vive. Cuando se aconseja al muchacho rico que dé sus bienes a los pobres, esto, más bien que un consejo para dar limosna, significa un medio y un signo de perfección y liberación del alma. Se trata aquí de diferencias de la mayor finura que en la manifestación exterior no se ven, pero que deciden en absoluto sobre el valor interior de la vida. El que la conducta del alma sea importante, en cuanto es un hacer dirigido al objeto el que saque su derecho y su valor de la acción sobre este, o el que su propia cualidad, que no hace más que expresarse en el hacer, o que no necesita del hacer más que como medio, lleve en sí misma todo derecho y todo valor, esta es la gran alternativa. Y aquella primera

actividad no se piensa tan solo en el sentido del éxito exterior; puede ser entendida como mera «buena voluntad», como el impulso del alma; lo decisivo para este aspecto de la alternativa es que la acción en el objeto, en el bien del prójimo, en la producción de un valor, es el sentido de su existencia moral lo que hace su valor, aun cuando este hacer no se vea más que como un mero proceso del alma. Esta es la valoración de Kant de la democracia, de la ética social. En cambio, el cristianismo y Nietzsche, invirtiendo principialmente los valores, ponen todo el valor del alma en sus cualidades puramente interiores, en su ser así, que no se refiere a otra cosa exterior. Sin duda que en el hacer este ser así se manifiesta de hecho exteriormente, tiene que hacerlo y debe hacerlo; pero el valor de la conducta no está en esta dirección centrífuga, aun cuando en ella se pueda ver también un puro valor moral, sino en la centrípeta, puesto que la conducta no es más que una revelación de aquella cualidad del alma. Ahora, por más que en Nietzsche y en el cristianismo esta cualidad pueda ser diferente por su contenido y por sus manifestaciones, la forma de la valoración, la fijación del punto de valor definitivo es la misma en ambos. Esta valoración la expresa dentro del cristianismo el calvinismo de un modo curiosamente paradójico. Todas las almas están destinadas de antemano por decisión divina a la bienaventuranza o a la condenación, sin que su conducta terrenal pueda ejercer el más mínimo influjo en este destino. Pero nadie conoce su predestinación, ni existe el menor signo por el que pudiese ser adivinada. El destinado a la bienaventuranza obra en la tierra moralmente; el hacer del condenado es inmoral y carece de valor. Estas distintas conductas nada influyen para adquirir con ellas la suerte futura, la cual está tan fija como las mismas cualidades del alma. Por tanto, si el hombre obra bien y con virtud, no es porque esto tenga en sí valor, sino tan solo porque al hacerlo así posee ya un medio de reconocer su destino religioso. Por extrañamente que aparezca aquí invertida la relación entre el hacer moral y su valor, deja ver claramente que al cristiano no le importa la renunciación, la humildad, la devoción como tales, sino exclusivamente la cualidad de la persona que en sí misma descansa. Nietzsche no ha visto esto, porque no ha sabido ir por encima de aquellas diferencias de contenido hasta el último sentido de la valoración cristiana. Por lejos que el altruismo cristiano pueda estar del ideal de fuerza y evolución de Nietzsche, comparte con él la oposición

contra todos los ideales morales y sociales en sentido estricto. El valor definitivo no está en la acción altruista como tal sino en la santificación del alma que forma su aspecto interior. Al colocar Nietzsche el valor de la vida en la cima de lo alcanzable y la determinación de su cualidad independientemente de toda relación exterior, entra en la categoría del peligro; cuanto más elevada sea la altura, en la cual solo tiene valor la existencia, tanto mayor será el peligro de resbalar antes de llegar a la cima del vértigo una vez alcanzada. Esta forma de peligro que debe tener el valor de la vida deviene en el síntoma de la falta de valor de todos los ideales democráticos. Porque la masa quiere vivir bien, quiere seguridad y comodidad. Pero nadie se hace fuerte si no necesita serlo. El hombre elevado ansia la lucha; solo los débiles quieren, por razones fáciles de comprender, «paz en la tierra». Esto será aplicable a la gran masa filistea, pero no lo es al cristianismo. Pues este, con su enorme decisión por la eternidad, esta más que otra religión alguna bajó el imperio del peligro. En las religiones clásicas no se encuentra analogía alguna con esto; y ni siquiera en las religiones indias con sus renacimientos, puesto que en ellas los resultados de un período de la existencia podían repararse en el siguiente. Nietzsche no veía esto, porque solo veía el cristianismo en su aspecto terrenal. Aquí sí predicaba paz el cristianismo, pero no por miedo al peligro, como creía Nietzsche, como una especie de seguro del pueblo, sino únicamente porque lo terrenal le era indiferente, y solo debía adquirir la forma en que menos pudiese estorbar en la lucha de peligro incalculable por el porvenir eterno. Solo en virtud de esta razón negativa buscaba paz y seguridad; y así las incitaciones al comunismo que en él se encuentran no nacen, como el comunismo, por el interés por la posesión terrenal, sino al contrario, por indiferencia frente a ella. Aquí es donde se ve quizás con mayor claridad cómo la incapacidad de comprender la transcendencia del cristianismo que tenía Nietzsche ha conseguido hacerle no reparar en las semejanzas entre su doctrina y la cristiana.

Hay, sin embargo, en Nietzsche un motivo puramente trascendente, según el cual la elevación de la propia personalidad, que ordinariamente se verifica en la relatividad del proceso histórico, pasa a descansar en lo absoluto. No puede haber Dios, dice, pues si lo hubiera ¿cómo podría soportar el no ser Dios? Por fantástico y exagerado que esto pueda sonar no hace más que expresar en la

forma del más radical personalismo un sentimiento que tampoco les ha sido extraño a las corrientes cristianas de la vida interior. En el cristianismo, a pesar de la distancia que se proclama del hombre frente a Dios y de su indignidad, alienta el ideal de «igualarse» a El. Y este sentimiento se manifiesta en el ansia que pasa por la mística de todos los tiempos y religiones de hacerse uno con Dios, o expresado más osadamente, de hacerse Dios. La escolástica habla de la deificatio; para el maestro Eckart el hombre puede dejar de ser criatura y devenir Dios, como lo es según su esencia propia y originaria, o como dice Ángelus Silesius:

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,

So muss ich mich in Gott und Gott in mir ergründen

Un werden das, was er.

[Si he de hallar mi último fin y primer comienzo, tengo que fundarme en Dios y a Dios en mí y convertirme en lo mismo que El es].

Es la misma pasión de que también Nietzsche y Spinoza están saturados; no pueden soportar el no ser Dios. Pero ambos sustentan el supuesto lo mismo que la mística alemana, de que la individualidad, el ser para sí, la particularidad no son compatibles con la universalidad, con lo divino, y en el sentido de estos dos supuestos concluye Spinoza como la mística y con plena consecuencia; por tanto, no hay ninguna particularidad, porque efectivamente, si solo Dios es, si la individualidad de los seres no es más que una mera negación, una nada, entonces no es. Lo que parecía separar a estas individualidades, la determinación limitada, la forma exclusiva del yo que excluye toda otra, no es realidad alguna, no es ningún ser verdadero, y así nos precipitamos en la unidad indiferenciada de lo divino. Y si aquí la oposición entre Dios y el yo desaparece por la supresión del yo, Nietzsche consigue el

mismo resultado con la negación de Dios. La oposición desaparece, sea el que sea el aspecto de ella que se sacrifique. Por el camino de la mística y de Spinoza no se llega tampoco a una unión entre el yo individual y Dios, puesto que ambos aniquilan la individualidad tan pronto como entra la deificatio. Para ellos, como para Nietzsche, es tan insostenible el que el individuo no sea Dios, que prefieren suprimir o al individuo o a Dios, para libertarse del tormento de la separación de Dios. Solo Schleiermacher ha superado esta dualidad, porque no admitía aquel supuesto. Para el de la particularidad y la universalidad divina no se excluyen y más bien aquella es la forma en que esta se manifiesta; esto no ha de entenderse en el sentido de que la universalidad estuviese detrás de la particularidad y se revelase en ella; la personalidad, concreción única, es la forma en que vive el universo, es su existencia inmediata, no separable de esta forma. Por eso vive el universo entero, lo divino, en cada individualidad como tal individualidad. Ahora si la excisión no existe no hay necesidad de negar uno de los aspectos de ella. Pero si se cree en la oposición irreconciliable entre Dios y el individuo, la supresión del individuo de la mística cristiana y del spinozismo, y la supresión nietzscheana de Dios, son los distintos caminos que encuentran dos almas distintas para resolver la misma dificultad. El hombre cuyo sentido de la vida le induce a librarse de la forma individual, a la unión con el todo por medio de la supresión de la concreción individual, sacrificará al individuo y conservará a Dios; el hombre a quien se le presentan todos los ideales en la forma del ser individual sacrificará a Dios y salvará al individuo. Tampoco en este punto la opinión de Nietzsche es tan paradójica como su manera de expresarla. Solo su motivo fundamental de la personalidad como el valor supremo de la existencia le lleva a sacar conclusiones tan distintas de las de aquellos pensadores, en apariencia mucho menos excéntricos que él, y cuyos supuestos de pensamiento y sentimiento comparte.

Para el cristianismo, como para Nietzsche, trátase de encajar la plena personalidad, que es el absoluto portador de valor en el mundo, en un sentido superior y fin de la existencia. El cristianismo alcanza esto por la idea del reino de Dios, al que pertenece el alma acá y allá de la limitación terrenal Nietzsche por la idea la humanidad, cuya evolución así se realiza por medio de sus más perfectos individuos, es decir, en ellos como ella. Esto adquiere toda

su significación desde el momento en que se presenta el concepto de humanidad frente al concepto de sociedad. Cuando el hombre moderno en busca de valores va más allá del individuo, hace alto generalmente en la sociedad como la última instancia de la formación y prestación de valores; quizás porque ha devenido el portador del poder material más considerable y el objeto de intereses éticos, una clase con la cual los miembros de las capas superiores no están unidos más que por el hecho de pertenecer a una misma sociedad que ella. Por lo demás, este concepto es tan poco claro como lo era, v. gr., el de «naturaleza» que ha tenido el mismo papel en el siglo XVIII. Ambos son síntesis en que corren mezcladas todo género de representaciones sobre realidades fundamentales y norma ideales; la representación de Dios era la que hasta entonces había desempeñado principalmente esta función. Sin duda, todo tiempo necesita un concepto en este lugar de su sistemática espiritual, un concepto que sea lo bastante elevado y lo bastante impreciso para servir a todos los intereses y necesidades de explicación posibles, que posea la mezcla de mística e inmeditividad para que se encuentren en él los movimientos del sentimiento y del pensamiento y para que los unos adquieran en los otros un aquietamiento provisional. Durante algún tiempo estos conceptos son absolutamente dogmáticos, y una crítica de su dignidad se aparece como herejía aun a los espíritus más libres, pues están tan íntimamente asociados con las exigencias elementales y duraderas y con los pensamientos y sentimientos que a ellas van unidos, que el dudar de ellos parece dudar de las últimas esencialidades e interioridades. En realidad, la «sociedad» es una de las formas en que vive la humanidad, sus fuerzas, sus contenidos, sus intereses. Pero también puede considerarse la humanidad en la forma de la existencia puramente individual, de los contenidos objetivos individuales, de la existencia puramente natural, en la forma de su relación con sus fundamentos religiosos o metafísicos. Al llegar a adquirir la conciencia de que la vida era en cada momento también una vida social, de que la contemplación social— es decir, la que busca en la influencia mutua de los individuos la determinación de todo lo concreto — podía aplicarse siempre de algún modo, se ha caído en la tentación de identificar la forma de la existencia social con el hecho de la humanidad en general. El punto de vista social— histórico social, psicológico social, ético social — que es uno de los muchos posibles y que realmente hace visible una

de las mayores energías formadoras de la humanidad, se ha convertido a fines del siglo XIX en el punto de vista por excelencia. El que los límites de la humanidad coincidan, por decirlo así, espacialmente con los límites de la socialización, ha dado ocasión a que se les considere como conceptos paralelos en otras dimensiones, en cuanto al sentido, a las funciones. Ahora, en cuanto al fundamento en el que basa Nietzsche su teoría filosófico histórica del valor, puede formularse en su significación más general diciendo que ha roto la identificación moderna entre sociedad y humanidad, que ha reconocido como tales en la vida de la humanidad valores que principialmente y en su significación son independientes de la formación social de la humanidad, aun cuando naturalmente no pueden realizarse más que en una existencia social. El mismo sentimiento es el que Goethe adopta frente a los problemas éticos capitales. Le interesa exclusivamente lo «general humano»; es preciso fomentar y dar expresión a esta unidad que penetra todas las oposiciones y limitaciones del mundo de los hombres, de manera que para él el problema ético social que se eleva siempre por encima de las oposiciones entre el yo y los grupos o entre los grupos entre sí, le parece algo provisional y en realidad indiferente. Por eso no es tan banal como hoy pudiera parecemos la consideración que frente a los saintsimonistas hace de que cada cual debía empezar por sí mismo y hacer su propia felicidad, de lo cual resultaría infaliblemente la felicidad del todo. La concatenación en las variadas formas de la sociedad con sus valores y sus conflictos queda en segundo término ante los otros dos conceptos fundamentales, la humanidad y el individuo. Pues a través de toda la historia del espíritu, desde los cínicos y estoicos hasta Rousseau y el moderno cosmopolitismo, estos dos conceptos aparecen juntos, como fomentándose recíprocamente, y en este sentido en oposición común con el término medio de la sociedad. Así, para Nietzsche la humanidad, para la cual guarda toda su pasión, no vive más que en los individuos, liberta a los valores e intereses humanos de aquellos límites y concreciones que les da su unión exclusiva a la existencia en la forma de la sociedad, con lo cual no ha dado todo su valor a la importancia que la sociedad tiene aún para la formación de los valores individuales. La humanidad no cuenta más que con individuos como con sus realidades definitivas; por el contrario, las sociedades son tan independientes y substantivas que, desde el punto de vista social, podría afirmarse que el individuo no es más

que una ficción, como el átomo. Es muy instructivo el ver por medio de qué síntesis evolutivo-históricas Nietzsche da al individuo una significación más amplia, que va más allá de su puro aislamiento. También para él «el individuo es un error, no es nada por sí, no es ningún átomo». Pero esto no en el sentido de que se perdiese en las mutuas relaciones sociales, de que desapareciese en las funciones del dar y el recibir dentro de su grupo, sino que «es en toda la línea hombre». La sociedad como conjunto no puede ser individual, en la concepción social es algo por sí y el individuo no puede existir más que en ella. En cambio, la humanidad puede existir en el individuo, de tal modo, que Nietzsche continúa: «Si él expresa una línea ascendente, la vida del conjunto da con él un paso más allá». De esta profunda diferencia, en cuanto al sentido del ser del individuo, deriva otra no menos profunda en cuanto al sentido de su valor. El concepto social del individuo suele tender a la equiparación, el uno como el otro no son más que puntos del tejido social, y como estos puntos nada son por sí y, por tanto, no pueden fundar ninguna diversidad de las configuraciones sociales que en ellos se forman, la justicia pide que todas estas configuraciones sean iguales en lo esencial de su valor. Y de aquí se sigue además el dominio de los muchos sobre el individuo. Pues si todos son principalmente iguales, muchos tendrán más valor y más importancia que uno, los muchos serán «la sociedad», y el fin y lo esencial y el individuo será en sí irrelevante, y no podrá existir más que como uno entre muchos y como uno para muchos; esta oposición no existe para el ideal del concepto de la humanidad, porque la humanidad no es una forma particular más allá de los individuos que la integran, sino que cada uno de ellos representa la línea entera de desarrollo. Esta es la unión entre la curva del valor de la historia construida por Nietzsche y su representación sobre humanidad e individuos. La humanidad decae tan pronto como la cualidad de los individuos, que es la suya propia, deja de constituir el interés central, sino que el interés se aplica a la conducta ética, social, altruista del individuo con los otros, con los muchos. Y esto tiene que producirse tan pronto como, en vez de la síntesis de la humanidad en el concepto del individuo, toma la dirección el concepto de sociedad, aquella conformación del material humano "que se señorea de los individuos, los disuelve en si y por la igualdad ideal así conseguida hace a los muchos contenido del deber de los individuos.

Pero desde luego que este individualismo de Nietzsche nada tiene que ver con el del liberalismo. Pues este es un ideal completamente social, solo que considera como técnica de los impulsos finales de la sociedad la libertad del individuo, la acentuación del interés individual. El contenido de las normas es aquí el individuo como tal, que unido con otros en una mera suma da de sí la sociedad, su perfección, su fortalecimiento, su felicidad. Pero a Nietzsche no le importan los individuos en general, que como tales forman los elementos de la sociedad, sino solamente individuos determinados, a los cuales no son iguales los demás, o no lo son a priori, como quiere el liberalismo, sino, por el contrario, a priori desiguales. Nietzsche no toma partido ni por el socialismo ni por el liberalismo individualista, sino que se coloca más allá de esta oposición. A él no le interesan ni la sociedad como tal, ni el individuo por serlo; no quiere acentuar al individuo ni como individuo — acentuando así a todo individuo — ni como elemento de la sociedad, sino exclusivamente a aquellos individuos por cuyas cualidades el tipo humano adquiere un grado más elevado del actual.

Pero con lo dicho hasta aquí no resulta aún claro, porque ha de existir una oposición de contenido entre ambos ideales, porque no ha de darse en el ideal altruista-social la perfección del individuo en el sentido del desarrollo de la humanidad. Esto lo determina otro supuesto de Nietzsche. La convicción de la natural distancia que media entre unos hombres y otros. Es un hecho dado por la naturaleza el que entre los individuos existen diferencias que para él hacen que todos los ideales democráticos y socialistas aparezcan como cosas contra natura, y que fundamentan un deber diferente entre los individuos así diferenciados. La posición de Nietzsche es la más radical oposición frente a la concepción socrática, de que solo existe una virtud que es lo mismo para todos. Y la perversidad de la evolución social cristiana consiste en que se ha hecho virtud de todos lo que solo es virtud de clase, la humildad y la obediencia, el sacrificio y la renunciación. El mezclar las exigencias que deben ponerse a los distintos hombres le repugna tanto como si viese un organismo compuesto de miembros que perteneciesen a clases totalmente distintas. Y sin duda que la experiencia le ha mostrado que a menudo lo que constituye la fuerza de los débiles es la debilidad de los fuertes. La diferencia entre los hombres no está solo en la diferencia entre sus disposiciones y actividades, sino también

en el valor de las mismas; unos tienen cualidades no solo distintas, sino más valiosas que otros. Y esta distancia de hecho es lo que da motivo a la mayor esperanza de la teoría de la evolución. El que la humanidad entera marche al mismo paso hacia adelante es un pensamiento utópico y sin sentido; una evolución hacia arriba solo puede realizarse estando diferenciados en distintos valores sus individuos, de manera que uno o pocos pueden lo que los demás no pueden. A partir de este hecho de la distancia, solo hay dos caminos. El altruista-democrático niega que esté justificada; existe sin duda, pero no debe existir; el problema moral consiste en una nivelación, sea en la forma grosera de un comunismo mecánico, sea en una forma más fina. A cada cual deben ofrecérsele las mismas posibilidades para la adquisición de los valores de la vida, que la misma faena reciba el mismo salario, que el trabajo se mida según su cantidad y no según sus diferencias de cualidad; que las diferencias de aptitud deben ser equiparadas o bien de la previsión de adquisiciones sociales o bien por el altruismo de las personalidades más preferidas. Y esta distancia entre los individuos es la que da sentido a toda evolución humana, porque el gran séquito marcha adelante tan despacio, que solo las avanzadas de la humanidad, que no se ligan al tiempo general, pueden adelantar considerablemente en su camino y extender más allá las fronteras. Ahora, inevitablemente, cuanto más enérgicamente y con mayor éxito esto acontezca, tanto mayor será la diferencia entre los más altos ejemplares y la masa de la humanidad. Así como para el punto de vista ético-social todo desarrollo individual en el que al propio tiempo no se mire hacia atrás, en que no se recoja a los que se quedan retrasados, en que la marcha no se adecue a las capacidades de la mayoría, es un delito la teoría de la evolución; por el contrario, para la cual los ejemplares más altos de la humanidad señalan el largo de su línea de desarrollo, tiene que tener por un pecado contra la humanidad todo obstáculo puesto a la elevación de cualidades individuales, todo retraso en el camino hacia arriba por respeto a los que se quedan atrás. Para la teoría de la evolución, el hombre de cada estadio determinado tiene que ser superado en favor de otro más elevado; para la ético-social, el hombre tiene que superarse a sí mismo en favor de los más bajos. El que «el hombre sea superado» es una de las ansias más profundas de la humanidad; allá, en el fondo de nuestro ser, vive una gran enemiga contra toda la realidad de nuestra existencia. La lucha contra nosotros mismos,

a la cual nos llaman con más o menos claridad desde esta hondura, ha producido un ideal meramente negativo. El hombre ha de superarse a sí mismo, según este ideal, aniquilando la sensualidad, humillándose ante Dios, anulando el yo empírico y poniendo en su lugar el yo puro, negando la voluntad de vivir. Nietzsche es el que primero intenta esta superación por un empleo de fuerza, que se dirige al hombre mismo y no a sus más bajos elementos — como tampoco socialmente a los que están por debajo de él —, sino exclusivamente por una elevación de elementos positivos de vida. El hombre debe ser superado; pero no porque sea demasiado, porque se esconda en algo que deba ser tronchado, sino porque es demasiado poco, porque lo que hay en él de positivo debe ser intensificado de tal manera que se deje a sí mismo tras de sí. También para Schopenhauer el hombre debe ser superado; pero en Schopenhauer el hombre es el superado y para Nietzsche el que supera.

Toda la oposición entre las morales de Nietzsche y Schopenhauer se condensa en el punto de la compasión, que para Schopenhauer es portadora de la substancia de toda moralidad, porque es la forma interior inmediata de la solidaridad de todos los hombres, y en cambio Nietzsche la combate del modo más duro por la misma razón. La ética social, prescindiendo de algunas muy escasas formas suyas profundizadas, es plenamente eudemonista, nace de la miseria, de la privación, de la existencia obscura de la gran mayoría de los hombres, es el resultado práctico del sufrimiento de las masas interiores, y acaso es el sufrimiento mismo. En cambio, para Nietzsche el sufrimiento, y esto se verá después con más detalles, no es un elemento ético, como tampoco lo es la felicidad, puesto que solo el ser del hombre, y no su reflejo eudemonístico subjetivo, es lo que posee valor e interés ético; el sufrimiento es, a lo sumo, un medio de intensificar por reacción, indignación y lucha del ser. Acusa al compasivo que quisiera suprimir el dolor en su profunda necesidad interior para el desarrollo de la humanidad. Pero ante todo odia aquella solidaridad de los seres en que se produce la compasión, y que con ella hace desaparecer la substantividad de las personalidades y nivela sus diferencias. Al compasivo le quita el sufrimiento ajeno lo propiamente personal, lo hace presa fácil para el que sufre; la compasión es la virtud en que, como la experiencia enseña, se distinguen las prostitutas; es decir, los seres en que la

reserva de la personalidad más ha cedido a la promiscuidad, a la entrega sin elección. La compasión hace descender profundamente al hombre, y en la mayoría de los casos le hace descender a los débiles, a los caídos, a los vencidos. Y mientras que esta es precisamente la misión social valiosa en sí misma del hombre ético-social, para Nietzsche es la más radical negación de la distancia entre los hombres, en la que vive el ideal de la evolución hacia la fuerza y belleza, hacia la libertad y el rigor.

Estas convicciones opuestas no pueden refutarse una a otra, pues cada una de ellas solo podría hacerlo apelando a principios axiomáticos, a los cuales no concede el otro partido fuerza decisiva. La humanidad, la preocupación por los muchos, el sacrificio en pro de los desgraciados no se admiten por Nietzsche como elementos que puedan dar la última decisión en la valoración de la conducta de los hombres; y que esto es absolutamente malo y condenable, no exige prueba ninguna para el punto de vista opuesto; pedir esta prueba sería tanto como exigir que, después de señalada en un principio la contradicción lógica, se demandase aún la demostración de que era falso. Y si, por otra parte, se piensa que la cualidad de un individuo como tal, la altura que ha alcanzado en un momento determinado el desarrollo de la humanidad es indiferente frente a la miseria de las masas, frente a la falta de desarrollo del término medio de los hombres, frente a la injusticia en la repartición de los bienes, cesaría para Nietzsche toda discusión, porque para él, eso que se niega es el valor absoluto de la existencia. Prueba y contraprueba son solo posibles cuando se reconocen ciertas verdades comunes, y ambos partidos admiten que la conformidad o no conformidad de estas verdades es decisiva. En tal caso, la discusión es de naturaleza teórico-intelectual y tiene que poder decidirse principalmente, porque en virtud de axiomas aceptados no puede haber más que una verdad. Pero entre la teoría social-ética y la de Nietzsche la excisión va hasta el fondo, falta el último principio común, al cual pudiesen ambos referirse, y por eso en ella no están frente a frente razones ni opiniones, sino hechos, dos maneras de ser humanas que no pueden convencerse lógicamente sino tan solo psicológica o prácticamente. El odio de Nietzsche contra el cristianismo se dirige principalmente contra la igualdad de los hombres ante Dios, de la cual es consecuencia la aplicación del interés práctico a los pobres de espíritu, a los mediocres, a los

caídos. El que el alma de un desdichado cualquiera, o de un imbécil, tenga el mismo valor que el alma de un Beethoven, este es el punto en que se separan las dos concepciones del mundo. Y aun cuando ninguno de los dos sistemas de valoración pueda apoyarse en una prueba, se ve claramente cómo aquella igualdad tiene que ir en contra de un punto de vista evolutivo. Si hay una serie continua que va del animal al hombre, o si por lo menos la ha habido en algún período de la historia del mundo, no puede designarse el punto en que comienza el «alma»; y aun cuando este límite pudiera precisarse, no podría precisarse el límite entre el alma del animal y la del hombre; y aun cuando también sobre este no hubiese duda, resultaría que al ser el alma un producto de evolución, este primer momento, en que el alma del animal se convertía en alma humana, tendría que representar un estadio mucho más bajo de humanidad, sería un alma mucho más cerca de la animalidad que otras almas producto de un desarrollo posterior. Si para llegar a la humanidad ha habido una evolución, debe haberla también dentro de la humanidad. La esencia de la evolución, en contraposición con la fijación definitiva de las especies, es que cada ser concreto representa, por decirlo así, un grado de la evolución, que lo que se llama especie no es más que una reunión prácticamente conveniente de seres semejantes, los cuales varían infinitamente entre sí por mezclas y oposiciones, por progresos y retrocesos. Esta es la razón profunda en virtud de la cual un fanático de la evolución, como Nietzsche, es individualista, y en virtud de la cual tiene que ser un enemigo irreconciliable de la «igualdad ante Dios», que da la consagración trascendente a la negación de aquel pensamiento.

Quizás la igualdad ante Dios es una noble exaltación del hecho del alma en general, al lado del cual todas las diferencias entre sus contenidos y modificaciones singulares son tan insignificantes, como para la significación cultural de la escritura es indiferente el que un escrito determinado esté mejor o peor escrito. De manera que acaso se refleja una exaltación del principio del alma en la idea de que toda alma, como tal, está destinada a la bienaventuranza. Y si las penas del infierno y la gracia parecen limitar y contrapesar esta idea, también estas ideas se producen sobre la base de una enorme significación del alma, muestran su acentuación frente a todos los demás valores, solo que con signo negativo, pero en el

fondo es lo mismo, de la misma manera que la cuantía de una suma es la misma si se la considera como haber o se la considera como debe. Esta valoración absoluta del alma ha encontrado su más plena expresión filosófica en el idealismo de Fichte. Para Fichte no solo el yo saca de sí el mundo, que no es otra cosa que su representación, sin dejar espacio para una cosa en sí que no fuera representación, sino que el yo produce el mundo porque es actividad y la actividad no puede realizarse verdaderamente más que en un objeto, esto es, en la formación, penetración, superación de un objeto. Sin duda que el cristianismo habla de la superación del mundo, que realmente se demanda al tasar de tal modo el alma, simplemente porque es alma. Pero no puede resolver completamente la cuestión de a qué fin el rodeo por el mundo, de por qué Dios no ha llamado inmediatamente a las almas a bienaventuranza. Únicamente cuando, como Fichte, se pone la esencia del alma en la actividad y productividad, se comprende por qué existe un mundo. El alma tiene que producirlo para tener algo en donde ser y, más exactamente, en donde ocuparse, para compenetrarse con él, esto es, para poder superarlo. Este absoluto valor del alma, del cual es consecuencia la igualdad ante Dios — pues en lo absoluto no hay diferencias —, repugna a la teoría de la evolución que liga estrechamente al hombre con el resto de la naturaleza en vez de contraponer ambos términos. Ya de esto solo deriva una disposición contra la igualdad de las almas, que hace que se considere que lo importante no es la igualdad, sino los puntos más altos en la serie de las almas.

Aquí está la profunda excisión entre estas dos valoraciones opuestas. De un lado se basa el valor de la humanidad en la igualdad de sus ejemplares — considérese esta igualdad como una realidad o como un ideal —, mientras que para Nietzsche está en que existen en la humanidad puntos más elevados, que su distanciación permite a ciertos individuos desarrollarse por encima del nivel corriente. Esto último podrá considerarse como una exaltación de la necesidad psicológica de diferenciación. Nuestra estructura es de tal modo, que las excitaciones que más nos afectan son aquellas que se diferencian de las que acabamos de experimentar. Cuando una serie de excitaciones sensuales va despertando en nosotros sensaciones, las sensaciones crecen mucho más lentamente que las excitaciones; es decir, que para que las

sensaciones se dupliquen, las excitaciones tendrán que crecer en mayor proporción que el doble. Por tanto, no somos sensibles para la cuantía absoluta de la excitación, sino para la diferencia entre esta de ahora y la anterior. Todos los fenómenos que llamamos embotamiento y que producen, por ejemplo, que en la quietud de la noche percibamos innumerables ruidos que no llegaban a nosotros durante el día, a pesar de que también estaban en él, nos indican aquella peculiar disposición nuestra en virtud de la cual las impresiones no nos afectan en proporción a la masa absoluta de su masa o contenido, sino según el estado en que nos encontremos, según el fondo sobre que se dibujen; en una esfera un poco más elevada se ha hecho hace mucho tiempo fructuosa la observación corriente de que una adquisición de patrimonio que produce la dicha del pobre, al rico le deja completamente indiferente. Cuanto más complicado y suprasensible sea el contenido en cuestión, tanto más contribuirá a determinar su efecto y éxito interior la sensibilidad o embotamiento personal. A medida que el último crece, aumenta la exigencia que pide un ser siempre distinto para que sea posible una impresión; y cuenta que el embotamiento no significa un estado natural de cultura primitiva — en estos estados se da con frecuencia una sensibilidad fácilmente afectable —, sino que, por el contrario, es el resultado de una sensibilidad muy refinada, pero que al refinarse se ha gastado. La moderna diferenciación de las personalidades y la individualización del hacer y del ser, están en correspondencia mutua con un crecimiento de la sensibilidad para la diferenciación en relación con las imágenes del mundo ambiente. Ahora existen ciertas capas de nuestra cultura en las que esta individualización ha alcanzado un grado extremo, hasta llegar a producir un sentimiento de pleno aislamiento, de un vivir para sí, en el que los unos no entienden el lenguaje de los otros; de este estado, ahora, nacen dos diversos resultados psicológicos. La sensibilidad para la diferenciación puede estar de tal modo cansada y saciada, lo mismo del propio yo como del mundo ambiente, que nazca el ansia de una constitución distinta, que demande una humillación de la individualización exaltada y que ha devenido insoportable; según esto, la tendencia más o menos seria de los círculos a que aquí nos referimos hacia el socialismo sería, expresada psicológicamente, la necesidad de calma de la sensibilidad para la diferenciación, el ansia de una constitución en que el propio sentimiento de la vida y la imagen del mundo de los

hombres no exigiesen una tan grande exaltación de la observación de diferencias. Al contrario; precisamente porque la sensibilidad para la diferenciación ha adquirido un desarrollo tan grande, necesitamos buscar excitantes mayores para poder todavía sentir. De este modo la acentuación nietzscheana de las manifestaciones individuales elevadas de la humanidad, su demanda de distancias cada vez mayores entre ellas, es la expresión de una sensibilidad embotada en la dirección del individualismo moderno que tiene que apelar a excitaciones de una diversidad cada vez mayor si quiere sentir su propia vida. La oposición radical entre el socialismo y Nietzsche aparece aquí como la oposición de las contestaciones de dos tipos espirituales opuestos a un mismo hecho psicológico; del mismo modo — si se nos permite un símil tomado de tan bajas esferas — que un gusto embotado por exceso de excitantes gastronómicos, se refugiará, o en una alimentación completamente rústica, o buscará refinamientos inauditos que superen a todos los hasta entonces gozados.

Que aquí se trata de oposiciones entre los, por decirlo así, sentimientos formales de la vida, se verá claramente contemplando como en el caso más original antípoda de Nietzsche, en Maeterlinck la valoración democrática desciende hasta los elementos del alma individual. Así como para Nietzsche el valor de la humanidad está en los individuos más elevados, así dentro de la vida individual acentúa a menudo el valor de determinados momentos de gran intensidad; estos son también la culminación de la vida, los polos decisivos en nuestro pender entre el cielo y el infierno en que halla sentido nuestra existencia. Por el contrario, para Maeterlinck los mayores valores de la vida viven en la existencia cotidiana y en cada uno de sus momentos, y no necesitan de lo heroico, lo catastrófico, de los hechos excepcionales. Con una extraordinaria finura nota que precisamente lo desacostumbrado y excesivo, aunque en ello se exprese la grandiosidad de la moral, del temperamento, tiene siempre algo de casual y exterior; no se verifica nunca sin mezcla de material del mundo y del destino. El yo verdadero, la totalidad segura del alma, está en lo duradero, en los miles de elementos de la existencia ininterrumpida. Quisiéramos probar todas las grandes pasiones, las exaltaciones inauditas, los placeres salvajes; pero su producto no es más que lo que de ellos queda para las horas tranquilas, innominadas, uniformes, y el que

nos hayan abierto los ojos para percibir profundidades y bellezas que sin aquella interpretación exagerada no hubiéramos llegado a percibir. El hacer descender de esta manera a lo extraordinario, convirtiéndolo en un medio de espiritualizar lo ordinario, el valorar de esta manera lo cotidiano, en el cual está toda la interioridad duradera, el hombre es la más profunda expresión filosófica de la tendencia democrática. Nuestra dicha y nuestra dignidad arraigan en el nivel ordinario y duradero de nuestra vida, en aquello que es común a todas nuestras acciones y aventuras — del mismo modo que para el socialismo lo esencial es lo que es común a todos los hombres —, no en lo extraordinario, sino en lo ordinario; no en lo inverosímil, sino en lo seguro. Pues en esta esfera es donde propiamente vive nuestra alma, mientras es independiente de todo lo exterior, de todas las posibilidades del acaso, de todas las excitaciones meramente momentáneas. En el esfuerzo moderno, para comprender la vida según su valor, por la cual emprendimos esta exposición de Schopenhauer y Nietzsche, se habla aquí de este adversario de Nietzsche, porque la democratización de la vida interior — y como su consecuencia y manifestación de la exterior también — no significa en él la renuncia a aquellas cualidades, profundizamientos, desarrollos que Nietzsche solo cree posibles por la diferenciación y distanciación aristocrática de los elementos. Lo que Maeterlinck representa es lo mismo que ha hecho ver la escultura de obreros de Meunier: el valor individual, aristocrático y estético del individuo, el que, sin embargo, se expresa como un igual en una multitud. Maeterlinck y Meunier — por lo menos en la intención — han alcanzado por medio de la metafísica y el arte, lo mismo que en la forma de la práctica socialista solo es posible por la renuncia a aquellos valores vitales que para Nietzsche dan su significación a la vida.

Ahora, la oposición fundamental entre los valores sociales y los humanos, en la forma que Nietzsche ha dado a estos últimos, puede expresarse de este modo: El valor de la situación de un grupo de hombres determinado se ha considerado como igual a la suma de los valores eudemonísticos, culturales, que corresponden en la convivencia y en la sucesión a cada uno de los seres individuales; y la importancia de una forma de existencia, acto o institución, se producía, por decirlo así, como el resultado de la proporción entre la masa y dimensión media de los valores que contiene. Mientras

que para Nietzsche, la altura del más alto punto alcanzado en un grupo de hombres, decide sobre el valor general que representa el grupo entero. No le importa el que miles de hombres posean una medida media de felicidad, libertad, cultura, sino el que pocos, y en último caso uno solo, realicen en sí una medida excesiva de estos valores y fuerzas, aun cuando para eso aquellos miles tengan que quedar en un estado muy bajo; esto es para él el sentido, el fin último de la evolución de nuestra especie. La altura del tipo humano no se determina para él por el término medio de los individuos, sino por la altura máxima que entre ellos ha alcanzado la humanidad. Entre estas dos apreciaciones no hay arreglo ni unión posibles, porque su oposición no se refiere al valor que esta o la otra realidad pudieran tener, sino a la medida según la cual han de medirse en general los valores. No puede decidirse lógicamente la razón o sin razón entre dos maneras de pensar, una de las cuales saca el valor de un complejo de elementos de la media del valor de todos los elementos componentes, y para lo otra en el valor más alto que en él se encuentre independientemente del número de elementos en que se dé. Tampoco puede conciliárselas, pensando que la estructura de la sociedad que tiende a elevar ilimitadamente a los elementos más capaces, eleva también el nivel medio social, que los valores totales de un grupo, aun desde el punto de vista de suma, alcanzan el máximum con una diferenciación aristocrática. Este sería el punto de vista de una aristocracia social, en la que el orden aristocrático fuese el medio para el bienestar del todo; pero entender así el principio de Nietzsche sería una equivocación grosera. Pues para él, el que se llegue al punto de máxima altura de las cualidades humanas, no es medio para ningún bien ni progreso, sino que es fin en sí mismo, aun cuando no, como se tratará más tarde con detalle, mirando a las ventajas egoístas de las personas, sino porque así se eleva el tipo humano; ahora, que la elevación de los valores personales no es un medio para este fomento del tipo humano, de manera que la elevación de la humanidad, en el sentido de sus valores, fuera algo distinto de este fomento, sino que con él tan solo la humanidad ha progresado ya un paso. Por tanto, sobre la base de la aristocracia social no pueden conciliarse las dos medidas que pueden medir el valor de un complejo de elementos, la de la suma o el promedio, y la de la altura de los elementos más elevados.

El procedimiento que emplea Nietzsche para apreciar los valores humanos es, en cierto modo, una inversión de la teoría económica de la «utilidad límite». Si ya existe en el mercado una determinada cantidad de una mercancía y está fijado por la oferta y la demanda un precio para cada una de sus partes, una cantidad nueva de la misma mercancía que llegue al mercado alcanzará un precio más pequeño, puesto que la necesidad más urgente está ya remediada por la primera cantidad. Si el proceso transcurre naturalmente, la primera cantidad será más cara que la segunda, la segunda más que la tercera, etcétera. Y ahora se ha observado que el precio de una determinada cantidad de una mercancía ofrecida toda ella al mismo tiempo no excede al que alcanzaría la última parte de ella, según el principio anterior. Por tanto, puede decirse en general que la totalidad de una mercancía no excede del precio de la parte más barata de ella. Tampoco aquí, pues, se determina el valor de un complejo de elementos por un complejo, sino por un extremo, ahora que el extremo contrario al que sirve de medida en la valoración nietzscheana, y esto porque en lo económico el comprador busca que el precio sea bajo, y en los valores humanos se busca la mayor elevación del valor.

En las valoraciones sociológicas, religiosas, éticas, se mezclan con frecuencia las determinaciones por sus extremos y las determinaciones según promedios. Israel hubo de salvarse por un justo. El prestigio que adquiere una familia u otro cualquier grupo social por un miembro eminente, existe a menudo independientemente del valor y de la significación que por lo demás y en promedio tiene. Por otra parte, la solidaridad que principalmente en estadios primitivos de civilización reúne a los tipos más distintos de los grupos sociales tienen efectos que, principalmente en el aspecto pesimista, van muy lejos. Pena y venganza hacen responsables solidarios a todos los miembros de una comunidad por el delito de uno solo de ellos; en la práctica y en el sentimiento se hace responsable al todo del delito de uno de sus miembros con mayor frecuencia que se aplica al todo una acción buena de un individuo. Cuando, dentro de lo puramente ético, se presenta el problema de la significación de los elementos de un individuo para el valor de su totalidad se resuelve de muy distintas maneras. Hay una manera de sentir que se simboliza típicamente en la balanza del juicio final, en la que se sopesan

nuestras buenas y malas acciones, decidiendo el predominio de las unas o las otras de la salvación o condenación. Esta es la máxima de valoración según el predominio; el todo vale lo que vale la suma de sus elementos: los positivos como los negativos. Pero también en esta esfera se encuentra el aprecio del todo determinado por el valor del elemento más alto. Ocurre no pocas veces en los juicios de los hombres, sobre los hombres que un solo acto muy bueno o muy malo, determina irremediablemente la representación de la personalidad entera, y al lado de aquél en nada modifica esta representación el resto de las acciones malas y buenas. El que un hombre haya realizado esta acción, completamente buena o completamente mala, es suficiente para colocar su personalidad todo lo alto o todo lo bajo que aquella acción trae consigo, aparte de todos los demás factores que pudieran encontrarse en él para determinar su rango. Y por cierto que esta valoración del todo, en virtud del punto supremo alcanzado en la escala de valores, no es solo un tercero quien la hace, sino que el mismo sujeto adquiere a menudo, como consecuencia de lo mejor que haya realizado una inconmovible seguridad en sí mismo, o como consecuencia de lo peor, una incurable desesperación. Claro que estas valoraciones no están nunca fijadas en principio; pero las valoraciones que en la realidad se verifican contienen, puros o mezclados, estos dos criterios: El de que un todo vale lo que vale la suma de sus elementos, y — esto acaso con menos frecuencia y menos claramente, pero no por eso menos decisivamente — el de que vale lo que vale el elemento máximo positivo o negativo de entre todos los que lo integran.

La analogía más exacta del criterio de valoración de Nietzsche se halla en la esfera del arte. El valor de una época de la historia del arte en que aparece un genio de primer orden, entre un gran número de artistas de poca significación, está para nosotros por encima del valor de otra época en que «la capacidad media» es mucho mayor, en que viven un gran número de talentos «estimables». Y el mismo criterio de valoración se aplica a la producción de un artista determinado. La altura que para nosotros tienen el Tiziano y Rubens, Shakespeare y Goethe, Bach y Beethoven, no está determinada por la altura media de su obra. Cada uno de ellos ha producido en el transcurso de su enorme creación una serie de obras indiferentes y hasta de una mediocridad

que asombra, y si con ellas y las obras maestras construyéramos un resultado medio, quedaría muy disminuida sin duda la significación que para nosotros tienen. Pero su significación está determinada exclusivamente por sus obras supremas; cada uno de ellos como conjunto vale para nosotros tanto como vale el punto o los puntos más elevados de su producción. Y lo mismo ocurre, en último término, con todas aquellas personalidades cuya significación está en una obra independiente de su vida subjetiva, en una contribución al espíritu objetivo. Hay poderes históricos de todas clases que trabajan constantemente en la obra de sepultar en el olvido lo menos importante de la obra de dichos hombres, y en medir su significación por lo óptimo de esta obra, aun cuando por su extensión sea muy poco. Si he hecho fijar la atención sobre estos criterios de valoración, ha sido para que se viera claramente que el medir, como lo hace Nietzsche, el valor de la humanidad en sus más elevados ejemplares no es nada inaudito como teoría de valor, sino que está dentro de un método que se emplea con frecuencia, y que lo único que él ha hecho es darle una construcción fundamental de que carecía, llevándolo a la esfera de la existencia social o humana.

En cuanto se ha visto esto, se comprende que Nietzsche tenía que ver las corrientes democrático-socializantes del siglo XIX como el camino hacia la decadencia de los valores de la humanidad; más aún, como la decadencia en absoluto. Su fórmula de valoración no es más que la expresión apasionada del ansia de elevación de la humanidad, del fanatismo de la altura en la evolución, que ciega completamente para la significación de la anchura en que la evolución se verifica. Toda acentuación de esta anchura, de esta base, que pudiera ser obstáculo al desarrollo de una energía individual cualquiera, tenía que parecerle una traición a la humanidad. La tendencia de la democracia a disminuir la distancia entre las capas superiores y las inferiores de la humanidad, solo le parece posible poniendo trabas al desarrollo de las primeras. Como la mayoría no puede desarrollarse tan rápidamente como los pocos y escogidos, estos tienen que descender hasta aquéllos, o por lo menos tienen que, por decirlo así, estarse parados algún tiempo para que aquéllos puedan alcanzarlos. La coincidencia del pensamiento de la evolución, con el de la determinación axiomática de todo valor humano por el valor del elemento más elevado del conjunto, produce lógicamente el que se considere como una

decadencia todo movimiento social en sentido democrático, es decir, en que se le considere como pérdida de los instintos de crecimiento y elevación.

Lo que Nietzsche llama «la voluntad de poder», en cuya disminución se sintetiza para él toda decadencia, no es otra cosa que la culminación de esta teoría del valor. Si quisiésemos resumir en una fórmula abstracta su significación, la fórmula sería esta: La altura absoluta de un ser humano está condicionada por su altura relativa. Es decir, que un hombre representa un grado elevado en la escala social, en el sentido de que dentro del grupo social ocupa el grado esencialmente más alto que otro; naturalmente que esta elevación no ha de entenderse en el sentido tradicional exterior social. Para Nietzsche, la elevación de la vida lleva consigo una continua intensificación de fuerzas que irremediablemente se dirigen al mundo ambiente, lo aprovechan, lo dominan y esta acumulación de fuerza, esta exaltación, que solo puede realizarse venciendo y atropellando a otros seres, es la portadora de las cualidades individuales de la fuerza y la nobleza, de la significación y la intensidad de la personalidad. Lo que hasta aquí no era más que la condición exterior, por decirlo así, de la vida creciente, y el motivo de la distanciación, el que los muchos, los innumerables débiles y mediocres no puedan ascender con la rapidez de las avanzadas, de los genios, de los nacidos para el mando, recibe ahora su razón positiva e interior. El nivel de la masa o de la sociedad socialista puede elevarse o permanecer el mismo, nunca podrá poseer por su naturaleza el valor de la vida concentrada, que solo se eleva culminando sobre otros. Vivir es irremediablemente acumulación de fuerzas, lucha y victoria, poder que consume y destroza; y esta voluntad de poder, esta dominación sube su altura, tanto más, cuanto más vida es. Si en este concepto se prescinde de las brutales aplicaciones que a primera vista se muestran, y se lleva a la explicación de los más finos procesos de vida incesantes, en los que innumerables veces de un modo velado y fragmentario ejerce su acción, no podrá negarse su profundo sentido. Del mismo modo que la esencia del amor es crecer en sí constantemente mientras que su fundamento existe de veras, hasta el punto de que con concisión paradójica pudiera decirse que amar es amar más, así para Nietzsche vivir significa vivir más, y de esta manera cumple la vida en su más profundo sentido su forma de evolución. Pero esto solo es

posible viviendo la vida de su propio alimento, de manera que su altura se consiga a costa de su anchura o base; y esto, no por una mera necesidad exterior que pudiera cambiarse bajo otras circunstancias sociales más favorables, sino por la propia esencia interior de la vida, que tiene que ser así o no ser. Por la incondicionada solidaridad de la vida en general con este concepto, se explica que Nietzsche no parece sentir lo enormemente trágico que esta representación de la vida ha de encerrar para cualquier otra concepción, lo terrible de esta necesidad lógica de que el interés social sea destrozado por el humano, de poner la elevación del individuo en la altura en que está sobre los otros, dominador y vencedor.

El que para Nietzsche se trate de una deducción lógica de premisas axiomáticas, hace comprensible el que no se dé cuenta de la incompatibilidad de este pensamiento, de la imposición de las grandes personalidades a través de la dominación de la amplia masa, con el ideal de la distinción, de cuya importancia para él hemos de ocuparnos más adelante. Pues si la vida individual necesita tanto, esto mostraría que no se basta a sí misma, que no puede vivir como individual de sus propias fuerzas. Por lo menos Nietzsche ha debido trazar exactamente el límite entre su voluntad de poder y la persecución vulgar del bienestar egoísta, poniendo en claro que el valor no está en el dominio y la fuerza como realidades exteriores, sino en la cualidad del alma soberana que en ellas se expresa. Por otra parte, a las resistencias éticas contra esta doctrina solo debiera oponerse un concepto metafísico de la vida; habría que comprenderla como una unidad que adquiere su valor máximo, conformándose con una pirámide que desarrolla sus fuerzas más perfectamente, haciéndolas culminar en una cima. Los individuos no serían, según esto, más que aquellas vasijas o formas a través de los cuales, o en los cuales, se realiza el único proceso esencial de la vida de la totalidad.

La relación entre el ideal de Nietzsche y el generalmente aceptado hace comprender que él, en oposición con Kant y Schopenhauer, no pueda creer que el filósofo se limita a la misión de codificar la moral generalmente practicada, o por lo menos generalmente postulada, sino que le mira como el legislador que tiene que redactar las «nuevas tablas». Igualmente aparece claro que el

«inmoralismo» de que él constantemente habla no es, ni mucho menos, la negación de la moral, del deber. Lo único que hace es llenar con otro contenido el deber moral; pero su forma existe lo mismo que en Kant, y en realidad más inmediatamente y con más fuerza, puesto que el imperativo de Kant no pretende más que formular un «factum» de la razón humana, mientras que los valores de Nietzsche tienen en sí mismos un carácter imperativo. Pues Kant, el teórico objetivo con su imperativo, no quiere más que formular un «factum» de la razón humana que, sígase o no de hecho, siempre existirá como ideal fuera del tiempo; en cambio Nietzsche, el moralista práctico, quiere formular un nuevo ideal, demanda una nueva exigencia. Solo que en él se ha verificado la asociación peligrosa y expuesta a malas inteligencias entre el contenido que hasta entonces había tenido la moral y la moral en general, que a la negación de aquel contenido la llama inmoralismo. Y por este descuido de expresión, cuyo complemento por el deber positivo y riguroso era, como más adelante se verá, una cosa sobreentendida, ha engendrado aquella triste descendencia para la cual liberación de la corriente anterior de la moral no significa una nueva ley, sino la ausencia de toda ley. Para Nietzsche esto hubiera sido tan decadencia como la democracia y como cualquier dirección de la línea de la voluntad en sentido descendente. Pues el instinto, para los fines supremos de la humanidad, lo mismo falta si se manifiesta en leyes perversas, negadoras de la vida, que tienden a la debilitación de los fuertes, que si no se expresa en ninguna ley. Con claridad brillante se le presenta a él por encima de la negación de la moral democrático-altruísta, sobre el «inmoralismo», la nueva moral:

«La moral es hoy en Europa moral de animales de rebaño. Es decir, tal como nosotros vemos las cosas, una manera de moral humana, al lado de la cual, antes de la cual, después de la cual son posibles o debían serlo otras morales, y sobre todo otras morales más elevadas.»

VIII. La moral de la distinción

El carácter objetivo de la moral nietzscheana, el ideal de la distinción. — Ser y hacer. — El precio del movimiento de ascenso. — Personalismo, pero no egoísmo ni epicureismo. — La responsabilidad. — El eterno retorno de lo igual en su significación ética y metafísica. — La absoluta terrenalidad del ideal nietzscheano. — La valoración del proceso de la vida como tal es el motivo fundamental de distinción entre Schopenhauer y Nietzsche.

∞

Se ha dicho que la doctrina de Nietzsche era una repetición de la sofística griega. En esta aparecen también la oposición radical contra toda la moral histórica reconocida, la entronización de lo meramente natural como regla de conducta, la acentuación del arbitrio individual en el lugar que antes ocupaban las normas objetivas, el reconocimiento del derecho de los fuertes, contra el cual tienden a defenderse los débiles por la igualdad de derecho de todos, completamente infundada. Pero esta analogía entre Nietzsche y la sofística, significa no haberse dado cuenta de la significación de ambas doctrinas. La esencia de la sofística consiste en sustituir el sentido y valor objetivo del hacer y del ser por su valor para el sujeto. Por el contrario, para Nietzsche solo tiene valor el sujeto cuando posee valor objetivo. La sofística mide lo objetivo según una escala subjetiva; Nietzsche, lo subjetivo según una escala objetiva. Sin duda que no se entiende aquí por objetividad la obra externa, el hacer demostrable en sus resultados, sino el ser, la cualidad del tipo humano que en el hacer se manifiesta; pero esta se mide según una medida absolutamente objetiva, según el grado que este ser individual tiene en la evolución humana. No es que Nietzsche ponga la persona al servicio de una «cosa»; la persona es el portador definitivo de fines y valores, pero lo que importa no es la significación de su ser y su conducta para su propia subjetividad, sino a su significación desde el punto de vista de la evolución humana. Lo original de esta valoración, que separa a Nietzsche de los sofistas, pero que fomenta una diferenciación más profunda y

más fina del pensamiento, es que la «humanidad», en el sentido de Nietzsche, no está más allá de los individuos (como muchas veces afirman los sociólogos de la sociedad), sino que vive exclusivamente en ellos, dando, sin embargo, una medida para su valor. Según los sofistas, el sujeto no halla en sí más que a sí mismo; según Nietzsche, se halla a sí mismo como un progreso o retroceso de la humanidad, determinado por la medida que está fijada por la evolución de nuestra especie, y esto ocurre con plena objetividad, no importa nada el que reine unanimidad sobre el contenido de esta evolución y sobre la cabida en ella de esta manifestación individual. Esta es también la diferencia fundamental entre Nietzsche y Max Stirner, al cual se le ha equiparado también en virtud de ciertos indicios tan superficiales como los que le aproximaban a los sofistas, pues también para Stirner todas las medidas y valoraciones son ilusiones sin realidad, meras sombras, frente a las cuales, como única realidad, está el sujeto. A Stirner le parecería sin sentido el que el yo pudiera significar todavía algo suprasubjetivo, el que se le colocase en una serie cualquiera de valores. En él es en quien ha encontrado su renacimiento la sofística y no en Nietzsche, el cual ha escrito: «Me horroriza el ánimo degenerado que exclama: ¡Todo para mí!»

Por esta diferencia adúcese la teoría de Nietzsche frente a las otras, el cachet específico de la distinción. Dentro de lo puramente espiritual reina unanimidad sobre el que la objetividad sea sinónimo de nobleza. El tratar objetivamente la opinión del contrario, el no dejarse arrebatar por una pasión subjetiva, el no emplear en la discusión más que argumentos objetivos, son cosas del espíritu distinguido. Se designará la distinción, de la que habremos de tratar con más detalle como una conducta formal, en la que coinciden de una manera característica una personalidad decidida y una decidida objetividad. Como criterio de valoración de la personalidad, significa que el valor objetivo de la persona se siente. El sentimiento verdaderamente aristocrático encierra la severidad para consigo mismo, puesto que no aprecia el valor de la propia existencia por la casualidad de la posición exterior ni por lo que vida nos proporciona en dones y goces, sino por que seamos dignos de poseer todo esto; de aquí la «dignidad del hombre distinguido». La dignidad, considerada en sí, es un concepto de relación; se es «digno» de alguna cosa; le viene a uno, según una

medida objetiva, conténgase o no. Pero lo que da la impresión de dignidad absoluta es una personalidad que en toda su conducta y exigencia demanda para sí lo que le corresponde, según una medida objetiva nada más, pero tampoco nada menos. Es posible que el aristócrata piense que los hombres y las cosas tienen que servirle; pero se diferencia del parvenú y del mero buscador de goces, en que cree merecer esto por la objetiva cualidad de su persona, según una justicia objetiva, y en que se comporta en correspondencia con esta creencia suya. Ahora, que el deber que corresponde a estos derechos no siempre se dirige a aquellos a quienes está obligado, sino en primer término a sí mismo. Se siente obligado a conformar o conservar del tal modo su ser, que merced a esta conformación le sean debidos aquellos derechos. Esta forma la afecta todo el criterio de valoración que hemos visto en Nietzsche, la concentración incondicionada del valor en el individuo, el cual, sin embargo, no recibe su significación objetiva más que como grado del desarrollo de la humanidad.

A esta estructura del ideal de la distinción corresponde el que el rango del hombre no esté determinado por su actuación exterior, sino por su propio ser interno. Sin duda que serán valiosas las acciones del hombre valioso; pero lo importante no está en este efecto de la actividad de su ser, que por lo demás, siempre es un resultado de la combinación de este con las circunstancias y potencias del mundo exterior, y con el cual en cierto modo sale fuera de sí mismo — Nietzsche llama a estas acciones constatables por sus resultados acciones epidérmicas —, sino el hecho de que sea una naturaleza elevada. Todo lo demás es puro accidente; el hacer puede ser uno de los medios de ayudar a la humanidad en su ascensión, pero no es esta ascensión misma, pues en esta ascensión no hace otra cosa sino mostrar lo que es; es decir, lo que son sus más altos ejemplares. Por eso Nietzsche se dirige contra los que combaten «el culto de los héroes», y que para ello comparan la «obra» de los grandes hombres con la «obra» de las masas. Aquí se comete el error de equiparar lo esencial y más valioso de «un grande hombre con los resultados de su acción». Pero la mayor elevación de la naturaleza del grande hombre está en el ser de otro modo, en la distancia de rango, no en sus obras, aunque por ellas conmoviera el globo. Aquí aparece nuevamente la oposición irreductible contra toda concepción social. La sociedad se interesa

exclusivamente en lo que el individuo hace; su existencia solo es importante pare ella en cuanto es la garantía de que su hacer irá siempre en una dirección determinada; sin duda que cultiva lo puramente moral, la fuerza moral de la superación de sí mismo, pero solo como profilaxis contra daños exteriores. Para ella el hombre solo existe por sus efectos sociales, puesto que su principio es el de la acción de un hombre sobre otro. Lo que él sea para sí, su cualidad e interioridad como tales, se lo abandona a él, y no tiene interés en apreciar estas cualidades de otro modo que por sus consecuencias, que van de sujeto a sujeto, ni tampoco posibilidad de hacerlo de otro modo. Para Nietzsche, esta moral social no es más que un resto de la antigua teleología, desechada en principio; el hombre ya no es el fin del mundo, pero sí el fin de los otros hombres. Aun la forma más sublimada de esta moral de la actividad, la que pone todo valor en «la buena voluntad» pasa por encima del más hondo y puro ser del hombre. Concede, es verdad, que el logro o el fracaso, el éxito exterior ó su impedimento por las potencias de la realidad, son indiferentes para el valor moral de la personalidad; pero este valor depende de que sean queridos aquellos efectos producidos por la personalidad. El alma sigue teniendo, por decirlo así, una dirección centrífuga, aun cuando el punto que da el valor a esa dirección ya no esté colocado fuera del individuo en general en el mundo social ambiente, sino de antemano y en el interior del individuo. Por tanto, si no se identifican, como Schopenhauer lo hace, el ser entero del hombre con su voluntad, a pesar de que en la conducta visible no haya diferencias, queda en pie la distinción entre dos sentimientos de valoración; según uno, el valor del individuo lo decide la mera cualidad del ser; según el otro, su manifestación en relaciones prácticas con el exterior.

Así, pues, si en frase de Schiller las naturalezas nobles cuentan con lo que son y las vulgares con lo que hacen, y por esto precisamente las cualidades del individuo, que para el interés social y para el moralismo de la voluntad son una mera incumbencia del sujeto, se elevan hasta un valor objetivo, se presenta la cuestión difícil de por dónde las cualidades individuales del hombre legitiman su valor objetivamente. La contestación de Nietzsche, que he expuesto, era que ciertas cualidades humanas estaban en el camino de la disciplina natural. La humanidad ha llegado a la altura alcanzada

por la intensificación y exaltación de tales cualidades, y esto da un criterio objetivo, independiente de toda apreciación subjetiva de su valor. Mas, por tentador que esto sea, parece contener un círculo vicioso. La evolución efectiva de nuestra especie no solo ha producido belleza y pureza, grandeza de ánimo y probidad, fuerza y valor, sino también las cualidades contrarias; y la proporción en que ambas series estén no es solo incontestable, sino que para la cuestión del valor carece de importancia. Por tanto, es preciso elegir de antemano en la efectiva evolución histórica ciertos rasgos, que luego, como el contenido de los valores de la humanidad, nos den los imperativos para nuestra conducta y los criterios para nuestra valoración. Por tanto, no decide la evolución natural como una medida objetiva sobre el valor de nuestras cualidades, sino que debe existir ya una valoración de ciertas cualidades para que pueda decidirse qué es aquello que dentro de la evolución efectiva, que encierra igualmente lo elevado y lo bajo, ha de considerarse como evolución en el sentido del valor. El concepto de la vida, al que la evolución había prestado un nuevo significado, parece que puede dar de sí lo que por todas partes se busca: el poder deducir lógicamente el contenido y sentido del deber de una realidad dada y fija. Precisamente, la enorme dificultad de toda teoría, y toda teoría del valor, era que dentro de lo comprobable y real (en el más amplio sentido) no podía deducirse lo necesario y valioso moralmente, y que esto parecía por tal razón abandonado al arbitrio personal y a la pura convicción personal; esta consecuencia han tratado de evitarla casi todas las metafísicas, introduciendo el bien y el deber en la verdadera realidad, la más real. Mas al parecer, el concepto de la vida, como el más comprensivo, cuya forma encierra todo lo que es esencial al hombre, al contarse en el hombre mismo el impulso hacia la elevación, el ennoblecimiento, la ampliación extensiva e intensiva, y de este modo, al ser el proceso de la vida un proceso dentro del cual aumentaban los valores, el ideal podía marchar a lo largo de esta línea directiva de nuestra realidad, no siempre visible acaso, pero existente siempre, como lo más íntimo del proceso. Pero además, se ha visto que la evolución efectiva produce los valores negativos con la misma indiferente necesidad que los positivos, y que, visto de otra manera, no solo ayudan a los hombres a conseguir el poder, a desarrollar todas sus posibilidades, a ampliar su vida, las cualidades nobles y elevadas, sino que la astucia y la falta de conciencia, la codicia y el materialismo práctico

ganan innumerables victorias en la lucha por la vida. Por tanto, la elección de aquello que también para Nietzsche es lo más valioso en la vida real, no está ya indicada en la estructura de esta realidad, sino que solo puede salir de un sentimiento de valoración independiente de ella. Y solo una creencia optimista y entusiasta de la vida, tan indemostrable como el pesimismo de Schopenhauer, puede considerar como el nervio de la vida, como los factores de su evolución efectiva a los valores cuya constitución brota de fuentes completamente distintas. El hecho de que, por tanto, Nietzsche no consigue constituir la serie de los valores cualitativos individuales reconocidos, partiendo de que el valor se constituye fundamentalmente como un resultado de la intensificación de la vida, es lo que me ha inducido a separar en la exposición su constitución general de los valores de la humanidad, según sus principios y formas, de la enumeración de los valores individuales ya determinados en su contenido.

Por tanto, la objetividad que estos valores poseen en Nietzsche no está en su origen, en su fundamentación, sino en aquel carácter antes indicado, que hace que encuentren su centro en el ideal de la distinción. Pues, según este, la existencia de ciertos hombres y de ciertas cualidades humanas es por sí misma valiosa, no en vista del servicio que puedan prestar a otros hombres, no por los resultados que puedan producir, ni siquiera en virtud de una ley «más elevada», su existencia es fin en sí misma. Y no en sentido subjetivo, no por su propio sentimiento de la vida y por el goce que al sujeto puedan proporcionar, sino de un modo puramente objetivo; la totalidad de las cosas será tanto más llena de significación, tanto más valiosa, cuanto mayor sea el número de tales existencias que en ella se contengan. Esta esencia objetiva de los valores de distinción hace que sea indiferente el precio que haya de pagarse por la realización de sus ideales en vidas individuales, en dolores subjetivos, en sacrificios. El hombre distinguido no pregunta lo que las cosas cuestan. Por eso es tan opuesto el estilo de la vida distinguida al de la economía monetaria, en que el valor de las cosas se identifica más y más con su precio. Taine cuenta que la aristocracia del antiguo régimen, tan derrochadora, tomaba por síntoma de distinción el no conceder el menor valor al dinero. Este es, sin duda, el mayor contraste posible con el derroche de las gentes del tanto por ciento, que parte precisamente de la creencia

en el gran valor del dinero. La profunda aversión de Nietzsche contra todas las manifestaciones específicas de la economía monetaria debe ser referida a la oposición fundamental entre su criterio de apreciación y el de los valores de distinción; aquélla calculando la proporción entre el valor y el sacrificio que cuesta, y no aceptando el valor que resulta paralizado por la cuantía del esfuerzo realizado para adquirirlo; este, completamente indiferente ante la cuestión del precio, no viendo en lo valioso más que el que lo sea, y desprendiéndolo, por tanto, enteramente de su relación con el precio. La extrema exaltación del principio de la distinción es que el valor objetivo de la humanidad está exclusivamente en sus más altos ejemplares y que no se pregunta por el dolor, la opresión y la falta de desarrollo de la amplia masa, en cuanto que sirven de base a aquella elevación. Pues es un axioma histórico de Nietzsche, el de que no se puede llegar al ser humano más alto y más valioso sin la disciplina y selección más severas y pasando por durezas y crueldades incontables. Y con esto por paradójico que parezca, aunque solo pueda resultar plausible liberando intelectualmente a la forma ética fundamental de todos los sentimientos anudados a su contenido — Nietzsche ha trasladado un sentimiento fundamental de Kant, de la moral individual a la ética de la especie. Para Kant, la moral solo puede pensarse como la superación de los elementos inferiores, sensuales de nuestro ser. El hombre, considerado como conjunto, en su fundamento natural una criatura sensual, no solo no es «bueno», sino que la razón tiene que imponerse a cada momento en lucha contra los elementos que le atan a la tierra, y esta dominación de lo más bajo por lo más elevado solo puede verificarse acompañada de manifestaciones de dolor. Este es uno de los últimos motivos que determinan la historia del alma humana; las decisivas elevaciones de nuestro ser van unidas a la condición del dolor. Kant ha puesto la unión en el punto extremo del sujeto, el valor de la personalidad que descansa en sí misma «solo se da a conocer por medio de sacrificios». En cambio, Nietzsche traslada la ligazón del individuo a la humanidad. Solo la disciplina de los grandes dolores es lo que hasta aquí «ha producido todas las elevaciones de la humanidad». Y por eso es posible que suprima la aparentemente evidente identidad del portador de la elevación y del portador del dolor; el que haya incontables que sufren, que se vean oprimidos, que tengan que sacrificarse, crea para el individuo las condiciones que permiten que se produzca aquella fuerza,

productividad y amplitud del alma, con las cuales conquista la humanidad un grado nuevo en su evolución. La valoración que en Kant se verifica dentro del alma humana se ha ampliado al conjunto de la sociedad histórica, la correlación de valor y dolor ha abandonado la unidad del alma individual y se ha repartido entre una pluralidad de sujetos, comprendidos luego dentro de la unidad de la especie humana. Esta original valoración, para la cual lo importante es la existencia objetiva de las cualidades valiosas, mientras que estas se realizan en una forma absolutamente personal en la existencia individual del alma, que solo se preocupa que se alcance objetivamente una mayor altura de la evolución, sin hacer depender el derecho de estos impulsos, del precio que signifiquen en sacrificios o de las condiciones personales, no es más que el reflejo en otra dirección de la indiferencia anteriormente acentuada frente a los efectos de la actividad del individuo valioso; su valor, que es el valor de un ser, es tan independiente de las condiciones entre las cuales se produce, como de las consecuencias que de él dimanan. Para el valor del grande hombre nada importa lo que los otros obtengan de su grandeza, ni tampoco lo que él mismo, como sujeto, pueda obtener. Por eso, el personalismo de Nietzsche es la forma de una valoración puramente objetiva y no un egoísmo o eudemonismo vulgar. El reflejo del ser en las sensaciones de placer o dolor del sujeto no tiene nada que ver con el valor de ese ser, y esto lo mismo si se trata de un sujeto ajeno o de sí propio. Y como Nietzsche ha sido en este punto peor entendido que en ningún otro, insertaré aquí algunos pasajes decisivos: «¿Busco yo acaso la felicidad?, pregunta Zarathustra. Lo que yo busco son mis obras. Ser libre quiere decir hacerse indiferente a la fatiga, a la dureza, a las privaciones, incluso a la vida misma; quiere decir que los instintos varoniles que ansían la lucha y la victoria dominan sobre los otros, v. gr., sobre el instinto de la felicidad. El hombre libre desprecia el bajo bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y otros demócratas. No debe pretenderse gozar allí donde no hay goce alguno y no debe quererse gozar». De mi profunda indiferencia hacia mí: «No quiero sacar ventaja alguna de mis conocimientos y no me arredran las desventajas que traen conmigo. Así, el que quiera la dicha deberá acaso afiliarse entre los «pobres de espíritu». Edonismo, pesimismo, utilitarismo, eudemonismo. Todas estas formas de pensamiento que miden el valor de las cosas según placer y dolor, es decir, según cosas

secundarias, son pensamientos superficiales e ingenuidades, a las cuales todo aquel que tenga conciencia de su fuerza creadora no puede mirar sin burla y tampoco sin compasión. La lucha de la Iglesia contra la sensualidad y contra la alegría de la vida es comprensible y relativamente está justificada cuando se trata de degenerados, «cuya voluntad es tan débil que pone a los apetitos una medida». Pues «la voluptuosidad solo es un veneno dulzón para »las violetas, pero para el leoncillo es el mejor vino de »los vinos». Y si enjuicia al «amor al prójimo» acaece «porque para él no es más que un amor propio mal disimulado». «Más alto que el amor a los que están cerca es el amor a los lejanos y futuros; los lejanos son los que pagan vuestro amor a los cercanos»; aquí quisiera yo notar que este amor a los lejanos no es más que una mera ampliación del amor cristiano a los cercanos. No hay juez más severo que Nietzsche para todo lo anarquizante, indisciplinado, blando. Precisamente, para él toda la decadencia en que ha caído el presente se manifiesta en que ha desaparecido la severidad consigo mismo y con los demás, la dura disciplina, el respeto y la autoridad, por obra de la manía de igualación, del impulso vulgar hacia la felicidad de todos. Sin duda que predica el egoísmo, es decir, predica que el alto, el que dirige, el distinguido se respete a sí, que no destruya por blandura las cualidades que le hacen conductor y faro, que no ceda al impulso momentáneo sacrificando el valor duradero, que guarde también exteriormente la distancia interior frente a los que están más bajo que él, para no tener que descender al nivel de aquéllos y hacer así descender sus valores superiores. Pero todo esto no es capricho ni cuestión de goce. «El hombre distinguido, dice, cuenta sus privilegios y su ejercicio entre sus deberes», y por eso no piensa «en rebajar sus deberes, convirtiéndolos en deberes para con otros». De manera que el sentido de su supuesto egoísmo no es más que la conservación de los valores personales más elevados, en virtud de los cuales exige la severidad mayor hacia sí mismo y hacia los demás. Los primogénitos son siempre sacrificados. Ahora nosotros somos primogénitos.—Pero así lo quiere nuestra especie y yo amo a aquellos que no quieren conservarse. Y, sin duda, que predica falta de consideración, dureza y hasta crueldad. Pero las predica tan solo porque le parecen la disciplina y la escuela únicas en que puede renacer la fuerza del hombre, que amenaza a perderse en la reducción de nuestros ideales y, en último término, también de nuestra realidad al interés del promedio, de la generalidad. Tenéis

que vivir en condiciones cada vez peores y más duras; así únicamente crece el hombre en la altura en que el rayo le alcanza y le destroza: «¡Altura suficiente para el rayo!» El que a esta doctrina se la haya considerada como un egoísmo frívolo, como la santificación del epicureismo sin freno, es uno de los engaños más curiosos en la historia de la moral. Principalmente, proviene este error de que las nuevas síntesis en que Nietzsche ha reunido los momentos integrantes del valor no han sido comprendidas, y por eso en su lugar se dejan las asociaciones acostumbradas, que corresponden usualmente a los distintos elementos de esta síntesis. Nietzsche ha transformado el personalismo en un ideal objetivo y, de este modo, le ha diferenciado de un modo radical del egoísmo, que tiene fija constantemente la mirada en el sujeto. El egoísmo quiere tener algo, el personalismo quiere ser algo. De este modo se coloca más allá de la oposición entre moralismo y eudemonismo característica para la moral kantiana. El eudemonismo pregunta: ¿Qué es lo que me da a mí el mundo? Y el moralismo: ¿Qué le doy yo al mundo? Mas para Nietzsche no se trata de un dar, sino de una cualidad del ser que, naturalmente, ha de manifestarse también en acciones, en «virtud dadivosa»; pero el valor no está en esta consecuencia y manifestación suya, el valor está inmediatamente en la cualidad misma, en cuanto representa una altura determinada del tipo hombre. Y quizás, al reflejarse sobre su sujeto, le llevará la felicidad; pero el valor no está tampoco en esta consecuencia sentimental del ser — en cuanto la felicidad no se considera como una ampliación, un ahondamiento, una espiritualización de la existencia —, sino en el ser mismo, que lo lleva lo mismo en sí, aun cuando en nuestro sentimiento subjetivo se refleje como dolor, en vez de reflejarse como placer.

Por eso insiste constantemente Nietzsche en que la vida deviene más dura y más severa en proporción a su elevación. Nadie se tornaría más indignado que él contra la interpretación del concepto del superhombre, que aprovecha la liberación de la moral altruístico-democrática de la consideración para proclamar el derecho al placer libertino, en vez de aprovecharla para cumplir el deber de alcanzar el grado superior en el desarrollo objetivo de la humanidad; teniendo presente este deber, el eudemonismo subjetivo mal disimulado de los «nietscheanos» se aparece como la vuelta a los grados inferiores, a la blandura del pesimismo a lo

estéril — pues con el dolor y el placer como estados subjetivos la vida se encuentra constantemente en un atolladero — ; en una palabra, se muestra como aquella decadencia de la vida, que no ha hecho aquí más que cambiar el objeto, que en vez de aplicarse a los más bajos elementos de la sociedad se aplica a los del sujeto mismo.

Con la particularidad del ideal nietzscheano está unido como una de sus partes integrantes esenciales el ideal de la responsabilidad. Toda buena aristocracia deja de ser una mera gozadora de sus prerrogativas por la conciencia de ser responsable; responsable no frente a otros hombres, no frente a una ley exterior, sino ante sí misma. Esta responsabilidad, que brota del ideal de la propia esencia, ha sido aclarada por Nietzsche con la introducción del concepto de humanidad, cuya altura es idéntica con la altura de sus más elevados ejemplares. No se crea que aquí piensa Nietzsche como ideal en la actual aristocracia, en la cual le parece «todo falso y podrido». Este sentimiento de responsabilidad, que tiene que ser patrimonio de la moral de la distinción, me parece ser el último motivo de la más original de sus teorías, la teoría de la «vuelta eterna de lo mismo». Si el proceso del mundo, enseña, se desarrolla en un tiempo infinito y en una masa finita de fuerzas y materias, todas las combinaciones que con estos elementos puedan hacerse habrán de agotarse en un tiempo finito más o menos largo. Y entonces tendrá que empezar de nuevo el juego, y conforme a la ley de la casualidad se repetirán en el mismo orden exactamente las mismas combinaciones, y así sucesivamente al infinito; por donde, habida cuenta de la continuidad del proceso del mundo, cada uno de sus momentos puede ser considerado como un momento en que coinciden un período del mundo que acaba y uno que se inaugura. Así, el contenido de cada momento, cada hombre y todo lo que con él vive, han existido ya incontables veces y retornará incontables veces absolutamente en la misma repetición. Un pasaje de la época de la aparición de esta doctrina nos traiciona su sentido propio: «¿Qué ocurriría si un día un demonio se deslizase hasta ti en tu soledad y te dijese: 'Esta vida, tal como tú la vives y la has vivido hasta aquí, habrás de vivirla todavía otra vez y veces incontables; y en esa vida nada habrá que sea nuevo, sino que todo lo pequeño y lo grande de tu vida actual retornará, y todo en la misma sucesión. El eterno reloj de arena de la existencia vuelve siempre a comenzar de nuevo, y tú con él, polvillo de polvo'?. Si un tal pensamiento

adquiriese dominio sobre ti, te transformaría, y quizás te destrozara; la pregunta ¿quieres esto otra vez y lo quieres incontables veces aún? pesaría constantemente sobre ti y sobre tu conducta. ¿O cómo habrías de comportarte con ti mismo y con la vida, para no demandar otra cosa que esta eterna confirmación?»

La repetición infinita de nuestras acciones es el criterio en el que, según él, adquirimos conciencia de su valor o de su carencia de él. Lo que parece poco esencial como acción limitada al momento, y puede fácilmente ser expulsado de la conciencia pensando que lo pasado, pasado, adquiere un enorme peso, un acento que fuerza a oír, cuando frente a él está un incesante «otra vez» y «otra vez». El retorno eterno significa que toda existencia es eterna. Pues si se repite un número infinito de veces, es su duración la misma que si continuase eternamente. Nos aparecemos como responsables de un modo completamente distinto, porque ningún momento de la vida termina en sí mismo, sino que nosotros y la humanidad habremos de vernos innumerables veces ante él en la misma figura que nosotros ahora le demos.

Con esto nos encontramos nuevamente con un principio de Kant, trasladado a otras dimensiones. La piedra de toque para la moralidad de una acción está para Kant, en que el que obra pudiera querer el principio, por el que dirige su acción como una ley general absolutamente válida. En la tentación a robar y mentir, de ser duro contra los débiles, de dejar sin desarrollar las fuerzas de la propia personalidad, puedo afirmar la inmoralidad de tales acciones, porque no puedo querer un mundo en el que tales máximas señoreasen como leyes naturales. Si esto ocurriera, las contradicciones interiores lo aniquilarían, y el que obra precisamente desde el punto de vista del interés egoísta que le impulsa en su acción, no puede querer que se obre por todos, y por tanto también contra él, de esa manera. Sin duda que la acción no cambia en su esencia interior por la recapitulación incesante, pero, como bajo la acción de un cristal de aumento, se perciben en ella detalles que se escapaban a la mirada al no ser más que una vez. Este era el sentido práctico precisamente de la norma kantiana. La ampliación de nuestra conducta personal a una ley general no le da, sin duda, significación real nueva que no pudiera verse también al no ser ejercida más que una vez. Solo que, tal como está la

estructura de nuestra observación espiritual, al juicio del hecho aislado le falta a menudo la penetración suficiente, porque sus consecuencias se confunden en las múltiples corrientes de la vida de la comunidad, que aumentando o desviando su efecto nos le hacen incognoscible; la vida propia del acto comienza cuando se ha abrazado todo su medio práctico, cuando sus consecuencias no están veladas por las de otro acto; en una palabra, cuando su principio, en vez de ser un caso aislado y casual en un caos de otras individualidades casuales también, es una norma sin excepción, una «ley general». Kant extiende el acto en la dimensión de la anchura, en la repetición infinita, en la convivencia de la sociedad, mientras que Nietzsche lo extiende a lo largo, haciendo que se repita en una sucesión ilimitada en los individuos; a consecuencia de esto, Kant pone lo esencial en las consecuencias del acto, y Nietzsche en el ser del sujeto que en él se expresa inmediatamente. Pero ambas multiplicaciones del acto sirven al mismo fin; sacarlo del imperio de la casualidad, bajo el que él coloca su expresión en el solo ahora, solo aquí. El valor interior de la acción, que en sí está más allá del tiempo y del número, del dónde y del con qué frecuencia existe, para nosotros, que estamos ligados a esas categorías, tienen que ser por lo menos representados en un tiempo y un número infinitos, a fin de que pesen su peso verdadero.

En la continuación de esta fórmula de Kant, por Fichte se acerca ya al desplazamiento en la forma del tiempo que se realiza en la teoría del eterno retorno. «El yo empírico, dice Fichte, debe estar animado de tal modo, como si estuviera frente a la eternidad». Por eso expresaría el principio fundamental de la teoría de la moral en la siguiente forma: «Obra de modo que puedas pensar como ley eterna para ti la máxima de tu voluntad.» Al aparecer el criterio de valor extendido en el tiempo, en vez de extenderse en las series de la vida social, adquiere, como en Nietzsche, su raíz en el individuo considerado en sí mismo; la duración decide sobre el valor por cuya realización o no realización somos responsables, en vez de su multiplicación en otros.

Ahora, si la doctrina del eterno retorno no tuviera más significación que la de hacer visible o expresar la infinita responsabilidad del hombre por su obra, no existiría la cuestión de su verdad objetiva; sería un símbolo y una piedra de toque, que ejercería su función

como pensamiento y no como realidad. Pero como Nietzsche no se conforma con esto, sino que afirma la realidad del eterno retorno, no deben pasarse por alto las dificultades de esta afirmación. Aunque se concediese que el proceso del mundo se desarrolla en un tiempo infinito entre elementos finitos, con eso no se habría demostrado que la configuración tomada por estos elementos hubiera de repetirse; sin duda que esto puede ocurrir, pero también puede pensarse una combinación tal de los elementos del mundo que excluya esta posibilidad. Pero aun dejando aparte estos reparos, la realidad del eterno retorno de lo mismo no añadiría nada a su valor como regulador ético. El profundo respeto y la profunda devoción con que Nietzsche habla de él solo se explica, a mi juicio, por no haberlo puesto en exacta correlación con su propia concepción lógica. Porque si se profundiza en él, desaparece plenamente su interior significado, porque la repetición inmediata o la número tantos de lo mismo no permite hacer ninguna síntesis suya. Si se repite un acontecimiento de mi existencia, esta repetición, como tal puede tener para mí un enorme significado, pero solo en el caso de que yo me acuerde aún del primero, y si el segundo se encuentra con un estado o conciencia míos modificado por el primero. Pero si se supone el caso — empíricamente imposible — de que este segundo me encontrase absolutamente en el mismo estado que el primero, mi reacción sería también exactamente la misma que contra el primero, y no podría tener la menor significación para mí el hecho de que sea una repetición. Una significación tal solo puede tenerla el que permanezca un yo, para el cual la segunda aparición de un mismo acontecimiento tenga, precisamente porque el primero ha existido ya, un sentido y consecuencia distintos que este. Y lo mismo ocurre con el retorno de la existencia entera. Su segunda vez solo tendría una significación distinta de la de la primera, en el caso de que el mismo yo viviera en ambas; pero en realidad, no soy yo el que retorna, sino algo que coincide conmigo en todas las propiedades y actos. Si en este segundo hubiera algo real, cualitativo, que hiciera referencia al primero, y que debiera a la circunstancia de ser el posterior, no sería ya la repetición exacta del primero, sino que se diferenciaría precisamente por eso de él. Creo que Nietzsche no ha precisado lo bastante el concepto del yo, y se ha dejado seducir a ver en la repetición de los mismos fenómenos una resurrección del yo, por decirlo así, dando de esta manera al segundo yo, o a los yos

posteriores — que no son el mismo yo, sino un yo cualitativamente homogéneo —, una significación no contenida en el primero (con lo cual, por otra parte, desaparecería el supuesto retorno de lo mismo), y cuya ausencia presta ya al primero una significación distinta. Si existiesen en el espacio infinito muchos mundos absolutamente iguales entre sí, pero desconocidos los unos para los otros, el contenido de mi yo se repetiría ciertamente en cada uno de ellos, y a pesar de eso no podría decir que yo vivía en cada uno de esos mundos. Y sin duda que la misma relación existente entre estas personas absolutamente iguales que, coinciden en el espacio, existiría entre aquellas que viven sucesivamente, de las que habla la doctrina del eterno retorno. El retorno de lo mismo solo significa algo para un espectador reflexivo que reúne en su conciencia la pluralidad de las repeticiones; en su realidad, para los que lo viven no significa nada. Solo su pensamiento tiene una importancia ético-psicológica, y como este pensamiento se ha pensado en los momentos correspondientes en cada uno de los períodos pasados del mundo, y se repetirá en cada uno de los venideros, la realidad de estas repeticiones nada puede añadir a lo que cada uno de ellos posee ya en este mero pensamiento.

En cambio, me parece inexacto que exista contradicción, como se pretende, entre la idea del eterno retorno y la del superhombre. El superhombre, lo mismo que el eterno retorno, no es en su propio sentido más que un regulador y piedra de toque de nuestra existencia. El superhombre no es más que la cristalización del pensamiento, de que el hombre puede y debe elevarse sobre el estadio actual de la evolución. ¿Por qué habría de detenerse el hombre en el camino que le ha conducido desde la forma animal hasta la humanidad? De la misma manera que su forma actual está sobre la del animal, lo estará sobre la del hombre su forma futura. El superhombre es un problema que progresa en su solución con el progreso mismo de la humanidad, y, sobre la solución que un presente determinado ha dado a este problema, se eleva inmediatamente la nueva, que corresponde al ideal del presente alcanzado. Por tanto, siendo el hombre un ser sujeto a evolución, el problema que en el concepto del superhombre se expresa no puede resolverse nunca definitivamente, sino que acompaña la marcha de la humanidad como una exigencia que no está satisfecha al cumplirse, y como la expresión de que el hombre en todos los

momentos de su existencia empírica, aun el más elevado que pudiera pensarse, no es más que una transición y un puente. Esto solo parecería una contradicción, en cuanto la infinitud de este problema no se compaginaría con la finitud de los períodos del mundo; dentro de estos, la humanidad no puede tomar más que un número determinado de formas de evolución, y estas se doblan en círculo por su repetición uniforme, al paso que el ideal del superhombre exige una línea de evolución que corriese a lo infinito. Pero en realidad, esta necesidad no existe si no se considera al superhombre como algo inmutable fijado de una vez para siempre, sino como un ideal funcional, como la forma más alta que sobre las existentes puede alcanzar en cada momento la humanidad. Para eso no tiene importancia alguna el que la humanidad no pueda ir más allá de la medida alcanzada en cada una de aquellas configuraciones del mundo. Sea la medida la que quiera, alta o baja, capaz de elevación o no, el ideal está siempre por encima de cualquier momento, independiente en su validez de todas aquellas determinaciones de la realidad. Si para formularlo empleáramos una categoría de Kant, diríamos: En cada momento, aparezca como aparezca en la realidad, debemos vivir como si quisiésemos elevarnos a lo que en el plano del ideal está por encima de esta momentánea realidad; debemos vivir como si viviéramos eternamente, es decir, como si existiera un eterno retorno.

El valor real, muy dudoso del pensamiento del eterno retorno, está entre dos significaciones esenciales, que al propio tiempo la anulan entre sí: la significación que tiene como regulador ético, y de la que ya hablé, y su significación metafísica. Con este pensamiento, Nietzsche ha reunido de una manera original dos anhelos espirituales fundamentales opuestos: el anhelo de lo finito, de lo concretamente limitado, de la determinación de forma de lo dado, y el anhelo de lo infinito, de lo que pasa por encima de toda limitación; el anhelo que quiere perderse en lo indefinido. En la esfera de la lógica, pueden contradecirse y hacerse imposibles recíprocamente ambos anhelos. Pero en la realidad psicológica se encuentran juntos, coincidiendo y excluyéndose, y esta unión peculiar se refleja pasando por encima de la lógica en las creaciones de la metafísica. En ella las representaciones se combinan de tal modo, que la cuestión de la verdad, en sentido lógico, no puede aplicarse a ellas; frente a la individualidad de los fenómenos se

coloca, a una tal distancia y altura abstracta que aquellos pierden sus contornos bien determinados con que cuentan la práctica, la lógica, las ciencias particulares, y que, por tanto, la metafísica tiene objetos completamente distintos; estos otros aspectos de los mismos objetos que aquellas otras formas de consideración. Así, el arte cuenta en el mismo sentido que la ciencia y la conducta. Así, la metafísica tiene exigencias y normas peculiares, de las cuales no puede pedirse lógicamente que satisfagan a las condiciones del resto de la lógica científica. La «unidad» de los elementos varios que la metafísica realiza no se decide según estas condiciones, sino que, con mucha frecuencia, no es más que la objetivación o la expresión conceptual de la unidad espiritual en que se funde en nosotros la variedad de elementos lógicamente distintos. De esta manera, la idea de eterno retorno de lo mismo es la síntesis del anhelo de infinitud y el anhelo de limitación.

Enseña que contenidos finitos, manifestaciones determinadas según número y figura, toman la forma de una y otra vez, de una sucesión indeterminada. Y esto no por una coincidencia casual de determinaciones; la misma casualidad que produce y forma los hechos finitos concretos, es la que hace agotarse las combinaciones de sus elementos, hasta que vuelven a repetirse en la misma forma. Por eso su símbolo más exacto es el círculo cuya extensión es limitada. En los papeles póstumos de Nietzsche se encuentra esta nota lapidaria: «El que todo vuelva es la aproximación extrema del mundo del devenir al ser: suprema contemplación». De esta manera queda confirmada, desde los más altos grados de la metafísica, mi explicación de la teoría del retorno como síntesis de anhelo hacia la limitación y del anhelo hacia lo infinito. La historia de la metafísica es la historia de la contienda entre el ser y el devenir, ya desde los tiempos de Heráclito y de los Eléatas; toda la filosofía griega no hace sino afanarse en reunir en una imagen unitaria, libre de contradicción de la realidad, la firmeza y substantividad substancial del ser, en cuyo concepto encuentra el alma su tranquilidad y lo definitivo del mundo y de sí misma, con el fluir y cambiar, con la variedad y la vida que encuentra también en sí misma y en el mundo. El ser y el devenir forman la expresión más general, comprensiva y formal del dualismo fundamental, que es el esquema de todo ser humano, y todos los grandes filósofos buscan una nueva relación entre ambos, que los reconcilie o que dé el predominio a

uno de ellos.

Nietzsche impone también al eterno retorno esta misión, y en él se verifica por ambos lados una aproximación gradual de las categorías. Por una parte, los acontecimientos singulares y limitados son un devenir interrumpido, un fluir sin descanso, y toda su substancialidad se diluye en la corriente de Heráclito; pero como estos acontecimientos retornan al infinito, adquieren un ser cada punto singular, deviene un punto firme, al cual vuelve indefinidamente aquella corriente del devenir. Así, lo finito reviste la forma de lo infinito y con esto el devenir en las del ser; y ahora, visto desde el otro aspecto, el ser aparece dentro de la teoría del eterno retorno como lo finito, de forma determinada, concreto y solo la causalidad del devenir le proporciona la infinitud. Lo que somos es limitado en cada momento, nuestra conducta real es perfectamente visible, nuestro anhelo de determinación se sacia en el contenido efectivo de nuestra existencia. Pero en cuanto estos contenidos del ser, están sometidos a la ley de la causalidad y esta conduce al agotamiento de todas sus combinaciones, y de este modo a la repetición indefinida de lo mismo, la finitud del ser se transforma en la infinitud del devenir, el anhelo del infinito, de lo que está por encima de número y medida, bebe hasta saciarse en la corriente del devenir. Sin duda que, lo que permite esta variedad de combinaciones entre el ser y el devenir, es lo extensible y poco preciso de estos conceptos. Pero, de que los conceptos sean así es de lo que vive la metafísica, y lo que importa es señalar la extensión de las relaciones que la idea del retorno de lo mismo pone entre ellos. El que el mismo ser limitado y finito se repita con frecuencia infinita, el que por la causalidad, que hace aparecer y sumergirse a la manifestación singular en el flujo incesante del devenir, se haga que esa misma manifestación se repita y le da con ello la firmeza y eternidad del ser, que no poseería al no presentarse más que una vez, esto es lo que hace que el eterno retorno se convierta en una síntesis o, como dice Nietzsche, en una «aproximación» entre el ser y el devenir. Lo cual se expresa en la doble relación entre los conceptos; por una parte, la finitud del ser se convierte en la infinitud del devenir, y por otra parte, la finitud del devenir se convierte en la infinitud del ser. Es indiferente el punto desde el que se trace la línea de unión establecida por aquella idea entre los dos polos metafísicos. Y si ahora se considera la explicación aquí dada

de la teoría del eterno retorno de lo mismo, teniendo en cuenta aquel punto de partida común a la teoría de Schopenhauer y a la de Nietzsche, y más allá del cual comienza la divergencia entre ambos, la negación de un fin último general de la vida, se descubrirá la profunda significación de aquella doctrina y al mismo tiempo acaso la razón, que si no, no es fácil de hallar el por qué Nietzsche la considera como incondicionada y central para su pensamiento entero. En el lugar del fin final, pone Nietzsche la evolución con sus fines objetivos relativos; en el lugar de una altura absoluta, hacia la cual tiende el proceso del mundo, la altura relativa de cada grado futuro de la evolución sobre el actual. Pero este proceso está sometido a la inquietud de lo ilimitado, a la inseguridad que da el no poder abarcarlo por entero. Y el eterno retorno le proporciona a Nietzsche, por la limitación de los particulares períodos del mundo, sobre los cuales la exaltación al infinito de los valores solo está como una exigencia y como una «idea reguladora», toda la abarcabilidad y contorno que es compatible en la existencia con la desaparición de su fin absoluto. La infinitud del camino ahora demandada pasa a través de aquellos pensamientos de trozos finitos, el devenir indefinido gana forma y fijeza de límites por la determinación, según número y género de las combinaciones que forman su contenido. El pensamiento de que la vida retorna al infinito de un modo invariable, que para la mayoría de los hombres es un terror y un espanto, puede ser para él un consuelo y un punto de reposo; pues el impulso incesante de su naturaleza, que coincidía con aquella negación de fines para el mundo, había tomado así, por lo menos, la determinación de forma y la limitación del círculo.

De todas las teorías de Nietzsche, la que posee una mayor significación metafísica es la del retorno eterno de lo mismo, aun cuando también se muestre en ella la intención moral fundamental de Nietzsche, por su sentido como expresión de la enorme responsabilidad del nombre, cuya actividad toma una forma eterna por su repetición constante. A pesar de que él se califique a sí mismo de inmoralista, su pensamiento está orientado infinitamente más hacia la ética que el de Schopenhauer, a pesar de que este designa incesantemente a la ética como el valor propio de la vida y como el sentido de todo ser. Ahora, que la moral de Nietzsche es, por decirlo así, una moral desde abajo; le falta la cúspide metafísica por lo cual Platón y Spinoza, Kant y Schopenhauer introducen el ser

trascendente en los movimientos de la voluntad de los hombres.

El ideal de la distinción, a cuyo servicio entra también, por medio del motivo de la responsabilidad, el retorno de lo mismo, es de naturaleza terrena y empírica, en cuanto es el remate de una evolución que arranca de lo más profundo, y que carece de la consagración de todos los valores y legitimaciones que vienen de arriba a abajo. Quizás sea este el fundamento por el cual, en la teoría del valor corriente y en la filosofía práctica, no se reconoce la distinción como un valor peculiar del alma; es uno de los méritos de Nietzsche el haber enseñado la peculiaridad de este ideal, no de un modo abstracto y sistemático, pero sí en indicaciones amplias e indubitables. De hecho no puede comprenderse dentro de las categorías de valor tradicionales, por más que por una parte mantenga contacto con los éticos y por otra con los estéticos. Pero que no se confunde con ninguno de ellos, lo prueba la falta en él de aquel tono subido metafísico que suena en lo bello y en lo moral. Puede limitarse la moralidad todo lo naturalista y empíricamente que se quiera; siempre resultará que el pensamiento profundo, al pretender explicarla, llegará a un límite, más allá del cual, verificándose a veces de un modo imperceptible el tránsito, está el reino de la mística o el de la religión, el de la metafísica o el del no menos metafísico escepticismo; y análogamente la interpretación del goce estético llega, partiendo de otro origen y en la misma dirección, en su raíz o en su cima, a las mismas esferas. Merced a su falta de relación con todo lo trascendente, carece el ideal de la distinción — no necesariamente sus portadores, pero sí su contenido objetivo — de verdadera profundidad. La inconmensurable significación interior y ahondamiento del hombre que se observa en los cuadros de Rembrandt o en las novelas de Dostoyevski, no impide que, a pesar de la cantidad de valores humanos que en ellos están reunidos, carezcan del rasgo de la distinción, porque su sentido sale de alguna manera de lo trascendente o se refiere a él. La esencia de la distinción es —y por eso constituye el remate de la teoría de los valores de Nietzsche — la exclusión de la mayoría, la resistencia al hacerse vulgar, el rechazar toda comparación; por eso no le importa el cuánto, como tampoco le importa a la representación nietzscheana de los valores humanos, sino únicamente el que la evolución de la existencia haya llegado hasta él; el ser por sí solo el pleno representante de su

significación, es lo que le presta al ser distinguido su naturaleza específica. Pero con eso no se borra su carácter, por decirlo así, biológico, no sale de ser como la aristocracia en el sentido histórico-social, un producto de cultivo que queda en la esfera de la realidad. El que la moral de Nietzsche culmine en la distinción, corresponde perfectamente a lo pasionalmente, que desea libertar de todo lo trascendente a la moral. La elevación ilimitada sobre todas las cualidades de valor empíricamente dadas que él demanda encuéntrase equilibrada, porque esa elevación no puede producirse más que en el terreno de lo histórico empírico, y porque su infinitud no puede abandonar esta esfera.

Se ha notado con frecuencia que la doctrina de Nietzsche constituye la oposición más acentuada de su personalidad. Este llamamiento rudo y guerrero, y este acento dionisíaco, sale de una naturaleza de una extremada sensibilidad vuelta quietamente hacia sí misma, dulce y amable. Sin duda que esto nada prueba contra su seriedad, puesto que innumerables veces el filósofo da en su doctrina su reverso: lo que le falta para completar la plenitud del hombre, lo que es otra cosa que él, y lo que constituye su ansia no conseguida. Pero la distinción es el punto en que se han encontrado el ideal que Nietzsche enseña y la realidad de su naturaleza, que es al propio tiempo la cumbre de su ser personal, desde la cual alzó el vuelo hacia el reino de los deseos para la humanidad. Este carácter absolutamente terrenal de su ideal — por olvidar, lo cual se ha interpretado falsamente el «superhombre» — descansa en un fundamento muy hondo, en el cual toma la teoría de Nietzsche su relación de contradicción con la de Schopenhauer, sobre la valoración última, indiscutible, dogmática de la «vida». El hecho del proceso de la vida en general, esa forma misteriosa que han adoptado los elementos del mundo, ha producido en Nietzsche un poderoso efecto exaltador. El que hubiera un imperativo que se dirigiese contra la vida, le parece absurdo y en sí contradictorio, porque un juicio de la vida no puede ser más que el síntoma de una determinada manera de vida, y el derecho para hacerlo solo podría venir de algo que estuviese colocado fuera de la vida misma. Pero la vida es el fenómeno empírico, histórico, por antonomasia. Es posible que los frutos enigmáticos que cultiva, que el alma y sus contenidos particulares, lleven su significación hasta más allá de las fronteras terrenales; pero la vida como tal está presa dentro de

ellas, es hija de la tierra, y el ideal de la distinción no es sino la más refinada sublimación a que la vida en su forma como evolución, como selección, puede llegar. Nietzsche, para quien la vida es el valor por excelencia, ha consagrado su amor con seguro instinto al ideal de la distinción, que es el único de entre los elementos del alma que no la fuerza a ir o al menos a mirar en el reino de lo trascendente. Por eso toda su doctrina descansa en el imperativo dogmático: ¡Debe ser la vida! Por eso Nietzsche ve al fin en Schopenhauer su adversario filosófico, al cual no puede vencer, porque precisamente niega aquel imperativo colocando en su lugar el contrario: ¡La vida no debe ser! Al ver cómo parte siempre, al combatir a Schopenhauer, de la base para él evidente de que la vida es y debe ser valiosa, y cree haberlo refutado con declarar que el pesimismo destruye la vida, puede acaso decirse que no ha entendido a Schopenhauer en toda su profundidad metafísica. Pues precisamente el que como consecuencia de su teoría quede negada la vida, que es de lo que Nietzsche se sirve para condenarla, es lo que para Schopenhauer constituye la demostración de su verdad.

Pero el que cesase aquí la comprensión lógica, el que Nietzsche no viese que quería refutar a Schopenhauer, basándose en un supuesto dogmático de valoración negado precisamente por este, pone de relieve una contradicción del ser de ambos pensadores, sobre la que el entendimiento no podía trazar puente alguno, del mismo modo que por mucho que se ande por una llanura nunca se podrá llegar a un punto que esté colocado en una llanura paralela a la primera. Tratar de buscar un acomodo entre estos adversarios es más bien malo que inútil, como acontece en toda empresa inútil, porque así se falsea el sentido de su contradicción, y con ello el sentido propio de ambas. La convicción de la carencia de valor de la vida, que en la variedad de sus manifestaciones solo tiene ojos para la monotonía, para el predominio del sufrimiento, para la inutilidad de nuestros esfuerzos y, por otra parte, la convicción del valor de la vida, para la cual toda carencia es el antecedente de una posesión, toda monotonía, el juego de infinitos movimientos de vida, todo dolor indiferente en comparación del valor ascendente del ser y de la conducta; estas dos convicciones no son saber teórico, sino expresión de una estructura fundamental del alma, y no puede conciliarse en una «unidad superior», por lo mismo que un ser no puede ser idéntico a otro. Pues el valor de lo que pudiera llamarse

su síntesis, consiste precisamente en que la humanidad haya podido llegar a sentimientos tan distintos de la vida. Por eso, si ha de haber una unidad de ambos, debe buscarse en otro sitio que en su contenido objetivo: en el sujeto en que ambos se dan. Al sentir en la distancia entre estas oposiciones la exaltación de la vida, se amplía el alma — aunque no se siente dogmáticamente inclinada a ninguno de los dos partidos — hasta que pueda abrazar y gozar la desesperación de la vida, y el júbilo de la vida como los polos de su propia amplitud, de su fuerza, de la riqueza de sus formas.

PARTE II

Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales

(*)

[Relaciones individuales y sociales. El Estado, «hombre en grande». — Los partidos en el interior del alma. — La lucha exterior e interior. — La fluidez del alma. La unidad del individuo y la sociedad. — Teoría de la descendencia. — Lo general y lo singular. — La disposición estética. — Condiciones sociales o individuales de las relaciones. — Individuo y sociedad. — Valor de los hechos para el proceso. — Los polos de la vida humana]

GEORG SIMMEL

Esta analogía en sí misma no es de naturaleza sociológica, sino filosófico-social, por cuanto su contenido no es el conocimiento de la sociedad, sino el de una conexión general, que, en la forma social, halla uno de sus ejemplos. Que los individuos que viven en sociedad se comportan en muchos sentidos en las mismas formas que los elementos anímicos dentro de un espíritu individual, es una observación muy antigua. Podría pensarse en cierta combinación general de elementos psíquicos, en ciertas formas de relación entre ellos, que se repiten regularmente. Así, por ejemplo —como se mostrará en el texto para las evoluciones de psicología individual y teórica—, un conglomerado homogéneo y, relativamente estrecho de elementos, sea cualquiera su naturaleza, solo será ampliado bajo la condición de que cada uno de esos elementos halle frente a los demás una independencia y distinción cualitativa más acentuadas; la independencia de cada elemento resultaría incompatible con la limitación por otros de su campo de existencia y de acción, y se

produciría en tal caso un mutuo atropello, una especie de lucha por la existencia entre los individuos. Justamente el hecho de que un elemento individual desarrollase una variedad, que hiciera de él, como todo, un paralelo del todo que le comprende, haría surgir en él una tendencia a la redondez y totalidad, que no sería compatible con su papel de parte y miembro de aquel todo; sobrevendrían conflictos entre el carácter especial, particularista de un elemento o provincia del todo, y el carácter que pudiera adoptar como unidad cerrada, etc. En resumen, cabría pensar tipos de relación anímica general que comprendiesen debajo de sí las formas sociológicas como casos especiales —aquel caso en que los elementos son individuos socializados—, de la misma manera que estas formas comprenden debajo de sí los grupos particulares de las socializaciones concretas. Así tendríamos un fundamento más profundo, por ejemplo, para la afirmación de que cabe calificar al Estado de «hombre en grande».

Relaciones individuales y sociales. El Estado, «hombre en grande». — Prescindiendo de esta formulación sería necesario abordar las relaciones inmediatas que tienen lugar entre la sociedad y los individuos, para ver cómo realizan aquellas semejanzas mutuas. La cuestión podría formularse desde dos puntos de partida. Primero: dada el alma individual, ¿qué efectos parten de ella hacia la comunidad, para producir en esta las formas de su estática y dinámica propias? Segundo: dada una totalidad, ¿qué influjos de los ejercidos por ella sobre las almas individuales engendran en estas relaciones paralelas a las suyas? Tenemos, por ejemplo, el hecho de los «partidos». Los intereses contenidos en el seno de un individuo luchan incontables veces entre sí, como los individuos mismos. Durante esta lucha, acumúlanse en torno a las representaciones dominantes otras que aumentan la fuerza de cada una, de la misma manera que los adeptos a un partido se agrupan en torno a la personalidad directiva. Complejos de sentimiento y pensamiento, que propiamente nada tienen que ver con el conflicto interno, se introducen, sin embargo, en él pierden su equilibrio anterior y adquieren el colorido de uno u otro de los intereses fundamentales incompatibles;

exactamente como una oposición partidista, que separa partes esenciales de un grupo, acaba por escindido entero, incluyendo individuos y círculos objetivamente alejados de aquella oposición. Todas las fases de una lucha; el equilibrio de fuerzas, que paraliza temporalmente la contienda; la aparente victoria de un partido, que solo sirve para dar ocasión a que el otro reúna sus fuerzas; el influjo de la mera suposición sobre el resultado, sobre la decisión efectiva; la aplicación directa o indirecta de las energías; todas estas formas se dan lo mismo en el curso de los conflictos internos que en el de los externos.

Los partidos en el interior del alma. — Trataremos de dar al menos un ejemplo de las dos direcciones en que puede ponerse en cuestión semejante analogía. Probablemente, las experiencias internas del sujeto constituyen un esquema que actúa para sus experiencias internas, como a priori, como la forma que recoge el material dado, y merced a la cual es este interpretado. Determinar lo que es «lucha» es siempre cosa de experiencia puramente interna. Desde afuera se ve, en ciertas acciones entre seres que no pueden ser desalojados del espacio que ocupan; ninguno de ellos puede internarse en el otro a causa de la impenetrabilidad de la materia. Que los movimientos peculiares de cada grupo de estos seres constituyen «lucha», es una interpretación psicológica. Su relación, la unidad que se realiza en movimientos adversos, así llamados por nosotros, no puede propiamente dividirse, ni lo esencial de ella puede ser exteriormente contemplado, sino únicamente objeto de experiencia interna. Con esto se nos aparece la doble conexión. La real, por virtud de la cual las experiencias anímicas, que designamos con los nombres de hostilidad y colaboración, de asociación y escisión de las representaciones, constituyen el esquema de nuestro comportamiento exterior. La ideal, por virtud de la cual interpretamos, ordenamos y denominamos los comportamientos exteriores de los individuos, según aquellas experiencias interiores. Apenas podemos tomar una resolución o adquirir una convicción, sin que anteceda una contienda, por rudimentaria, poco consciente y rápida que sea en el careo de

motivos y excitantes. Toda nuestra vida anímica está penetrada de estas contiendas; por tanto, no es difícil suponer que tomamos de aquí una cierta parte —tanto por lo que se refiere a la forma como por lo que toca a la interpretación— para comprender los acontecimientos interindividuales que se desarrollan sobre la base de los individuales.

La lucha exterior e interior. — Y ahora en la otra dirección: la lucha real, que experimentamos como partes o espectadores, constituirá el esquema e interpretación de procesos interiores. Esto ocurrirá, especialmente, cuando el individuo no se halle encadenado exclusivamente a ninguno de los partidos en lucha, sino que tenga cierto interés por ambos. En tal caso, «las dos almas en un solo pecho» experimentarán e imitarán las relaciones de lucha y reconciliación, escisión y unión, dominio y sumisión, que se dan entre los objetos de su interés. La lucha que vemos desarrollarse fuera de nosotros solo la comprendemos, cuando las relaciones que se producen entre nuestras representaciones la representan interiormente. La representación de la lucha es muchas veces una lucha de representaciones. Y eso que acontece en las relaciones entre partidos (que acaban de ser sumariamente expuestas), sucede también en las de unión y exclusión, dominación y condescendencia, imitación y organización, y otras. Lo externo es conformado y comprendido merced a lo interno; y lo interno, merced a lo externo, alternativamente, pero con seguridad también simultáneamente. Con esta relación entre las formas subjetivas inmanentes y las de socialización, ocurre como con la que se establece entre las primeras y las espaciales y materiales. De antiguo se ha hecho notar que las expresiones empleadas para designar el movimiento de las representaciones, ascenso y descenso, fusión y separación, represión y retorno, opresión y sublimidad, y otras muchas, toman estas denominaciones de los acontecimientos del mundo exterior; sin este simbolismo no dispondríamos de ninguna intuición interna, ni de nombre alguno para semejantes experiencias. Pero si consideramos de cerca la cosa hallaremos que este simbolismo actúa también en sentido inverso. Todo

cuanto en lo exterior es realmente acontecimiento, relación, figura característica, solo existe para nosotros como estado y movimiento subjetivo anímico. El mero cambio de lugar, en que se resuelven tales modificaciones de lo sensible, no daría nunca designaciones para lo interno si no las proveyésemos de acentos, significaciones, síntesis, tomados de la vida interior, y que van por debajo de su superficie. De antemano hemos de introducir en los acontecimientos exteriores, que nos representamos, estados sentimentales, sensaciones de fuerza y movimiento, para que a su vez aquéllos constituyan intuiciones y expresiones de los hechos de la vida interior.

Y de un modo análogo a la mera exterioridad habrá de comportarse con la pura interioridad del sujeto individual la tercera esfera constituida por la sociedad, en virtud de la cual el alma individual sale de sí misma, pero no en el mundo del espacio sino en la superindividualidad de la acción recíproca con otras almas. También en esta esfera el comportamiento interior debe dar norma y estímulo a las relaciones subjetivas exteriores, mientras que estas, por su parte, devolverán a aquél el servicio de la formación e interpretación. Y quizá puedan cerrarse estas consideraciones con un pensamiento fundamental. El hecho de escindir el acontecer del alma en «representaciones» y de comprenderlo como movimientos y combinaciones de estas, no está tan en la naturaleza de las cosas, ni es tan implícito y exacto como solemos figurarnos. Más bien lo que se hace con este procedimiento es escindir un proceso de incesante fluidez en elementos radicalmente separados. Los contenidos de este proceso, que se nos dan exclusivamente en la forma de nuestra conciencia, se convierten en seres en cierto modo sustanciales, provistos de energías, que actúan y sufren por sí. Cuando comprendemos la vida del alma como movimiento de representaciones, no realizamos una descripción inmediata de lo que ocurre, sino que traducimos lo que ocurre en un símbolo e imagen y lo subsumimos en categorías, que no están dadas con ello mismo. Ahora bien, no me parece inverosímil que el ejemplo de los individuos, que rodean a cada individuo, nos haya impulsado a esta objetivación y plástica de la vida interior. Nuestra existencia se nos ofrece como desarrollada entre seres que se mueven por sí mismos, se aproximan y se alejan, y están provistos de fuerzas y tocados de debilidades. Los hombres que nos rodean constituyen nuestro

primer mundo y el que nos interesa principalmente; y siendo así, no es difícil que aprovechemos las formas de los contornos delimitados, de la independencia, de la acción recíproca, en que se nos presentan esos elementos, para organizar y hacer comprensible nuestro mundo interior; no es difícil que distribuyamos los movimientos, que en nosotros percibimos, como si fueran obra de otros tantos elementos independientes, como vemos que ocurre en el mundo exterior, pero determinado por fuerzas espirituales. De la misma manera que todo hombre es para nosotros «una representación» —más «una» todavía que los demás objetos, que se ofrecen más bien como tipos, como mezclados en una existencia común—, en cierto modo, cada representación será para nosotros un hombre, es decir, que nuestra facultad representativa se nos aparecerá como un juego de seres que, como vemos en los hombres, se afirman y ceden, se unen y separan, emplean fuerzas suficientes e insuficientes. La unidad del individuo y de la sociedad, unidad que no podemos asir ni expresar inmediatamente, se nos manifiesta en que el alma es la imagen de la sociedad y la sociedad la imagen del alma.

La fluidez del alma. La unidad del individuo y la sociedad. — Al formar nuestros conceptos, primeramente reunimos en una categoría un cierto número de objetos, según notas muy destacadas, y le contraponemos radicalmente otro concepto, elaborado por el mismo procedimiento. Pero a medida que a aquellas cualidades que primero han llamado nuestra atención y han servido para determinar el concepto, van añadiéndose otras que individualizan los objetos subsumidos bajo el primer concepto, van también cayendo los límites radicales entre los conceptos. La historia del espíritu humano está llena de ejemplos de este proceso. Uno de los más destacados es la transformación de la antigua doctrina de las especies en la teoría de la descendencia. La concepción más antigua creía ver entre las especies orgánicas límites tan precisos y tan poca igualdad esencial, que no podía suponer una descendencia común, sino solo actos particulares de creación. La doble necesidad que experimenta nuestro espíritu, por una parte de síntesis y por otra de distinción, era satisfecha, comprendiendo dentro de un concepto unitario una gran suma de individuos

iguales y, en cambio, separando radicalmente este concepto de todos los demás. Al propio tiempo, y de acuerdo con el punto de partida de la fórmula que aquí se expone, el escaso aprecio que se presta a la individualidad dentro del grupo, se compensa por la individualización radical de este frente a los demás, y por la exclusión de una igualdad general de grandes clases o del mundo orgánico en su totalidad. La nueva concepción modifica esta actitud en dos sentidos: satisface el deseo de síntesis mediante el pensamiento de la unidad general de todo lo viviente, que saca de un germen originario la multitud de manifestaciones emparentadas, y responde a la necesidad de diferenciación y especificación, porque para ella todo individuo es como un grado particular de aquel proceso evolutivo de todo lo viviente. Comunicando fluencia a los límites rígidos que separaban las especies, destruye al propio tiempo la imaginaria diferencia esencial entre las cualidades individuales y las de la especie; de esta manera es más general lo general y más individual lo individual que en la antigua teoría. Y esta es justamente la relación complementaria, que se manifiesta también en las evoluciones sociales reales.

Teoría de la descendencia. — También en el desarrollo psicológico de nuestro conocimiento puede apreciarse en general esta doble dirección. Un estado atrasado de pensamiento es por una parte incapaz de ascender a las supremas generalizaciones, de llegar a las leyes que rigen donde quiera, y de cuyo cruce surge lo singular e individual; y por otra parte, carece de esa precisión en la concepción y esa fervorosa entrega, merced a las cuales se comprende o simplemente se percibe la individualidad como tal. Cuanto más alto se halle un espíritu, más perfectamente se diferenciará en ambas direcciones; los fenómenos del mundo no le dejan reposo, hasta que ha llegado a reducirlos a leyes tan generales que desaparece plenamente toda particularidad, y no hay ninguna combinación de fenómenos que contradiga su subsunción bajo la ley. Pero por casuales y pasajeras que sean estas combinaciones, existen, sin duda alguna, y el que quiera traer a conciencia los elementos generales y eternos del ser ha

de percibir también claramente la forma de lo individual en que se reúnen, porque solo la visión exacta del fenómeno singular permite conocer las leyes y condiciones generales que se cruzan en él. El pensamiento confuso se opone a ambas cosas: ni se le presentan bastante separados los elementos del fenómeno, en su peculiaridad individual, ni en las leyes elevadas que les son comunes con otros. Responde a esto de un modo profundo el hecho de que el antropomorfismo, en la concepción del mundo, pierde terreno a medida que el conocimiento percibe la unión de los hombres con los demás seres, por virtud de leyes naturales: pues desde el momento en que conocemos el principio superior, al que estamos sometidos nosotros mismos y todo lo demás, renunciamos a representarnos a los demás seres y enjuiciarlos, según las normas especiales de esta complicación casual, constituida por nosotros. En la consideración antropocéntrica se pierde la significación y justificación de los demás fenómenos y acontecimientos de la naturaleza, y todo adquiere un colorido humano. Únicamente la elevación hasta lo que está por encima de la humanidad, hasta la ley natural más general, crea aquella justicia en la concepción del mundo, que conoce y acata cada cosa en su ser independiente, en su individualidad. Estoy convencido de que si todos los movimientos del mundo pudieran referirse a la omnipotente ley de la mecánica de los átomos, veríamos más claramente que nunca aquello en que cada ser se diferencia de los demás.

Lo general y lo singular. — Esta relación lógica y psicológica se amplía, aunque sin conservar la misma forma evolutiva, cuando en vez de las leyes naturales nos encontramos ante generalidades metafísicas. Junto con el poder de abstracción intelectual, es el fervor del ánimo el que hace brotar de lo más íntimo la floración metafísica; es la intimidad de convivencia con los fenómenos del mundo la que nos permite adivinar los impulsos más generales y superempíricos, que mantienen unidos al mundo en su interior. Pero la misma profundidad y concentración del sentir nos infunde a menudo un temor sagrado a lo individual de las manifestaciones internas y

externas, temor que nos impide buscar en conceptos e imágenes más generales una forma de asilo para la necesidad, o simplemente para lo inexplicable de la experiencia momentánea. Lo que importa no es de dónde viene ni adónde va este destino, sino el hecho de que justamente sea este singular destino, en esta combinación determinada, que no puede compararse con otra alguna. Mientras las más altas generalizaciones metafísicas brotan de la vida sentimental refinada, esta se ve a menudo muy conmovida por la percepción y contemplación del mundo empírico de las individualidades; está organizada con delicadeza bastante para percibir en las relaciones de lo individual todas las vacilaciones, contrastes, maravillas, frente a las cuales pasa el hombre de sensibilidad torpe contentándose con la mera contemplación y admiración de este juego cambiante de lo singular. Apenas necesito declarar que es la disposición estética la que representa más perfectamente esta diferenciación; por una parte, complementa lo terrenal e imperfecto, con la construcción de un mundo ideal, habitado por puras formas típicas; por otra se adentra en lo más peculiar, en lo más individual de los fenómenos y su destino. Escapamos a la estrechez de la vida —«pendant» metafísico y anímico de los «círculos estrechos» sociales—, pari passu en ambos sentidos. La disposición estética, tanto la productiva como la receptiva, nos deja ver lo típico, lo absolutamente supraindividual en la manifestación más singular e incomparable, y asimismo los valores más personales, que atraviesan lo más amplio y lo más extenso. Por eso el adversario verdadero de la tendencia estética es el filisteo, aferrado al término medio, que se encierra en el círculo pequeño y no reconoce el derecho de la individualidad, ni el deber de buscar lo más general.

La disposición estética. — Si estas consideraciones propiamente pertenecen, como ya he indicado, a la filosofía social, y no son en sí mismas de este lugar sino únicamente aclaraciones y confirmaciones de la conexión sociológica establecida, esta última, en cambio, se amplía en un aspecto

final de carácter muy general. Esta conexión sociológica no solo rige dentro de la sociedad, sino que puede incluir a la sociedad como todo. La humanidad ha creado la socialización como su forma de vida, sin que fuese la única posibilidad lógica; antes al contrario, la especie humana hubiera podido no ser social, de la misma manera que junto a los animales sociales hay otros que no lo son. Mas, como aquel hecho se ha producido, es fácil sentirse tentado a considerar las categorías directa o indirectamente sociales como las únicas aplicables para considerar los contenidos del ser humano. Esta apreciación es completamente equivocada. El hecho de que seamos seres sociales, hace que estos contenidos se sitúen bajo este punto de vista; pero esto no quiere decir que sea el único posible. Se puede —para referirnos a la oposición más general — percibir, conocer, sistematizar los contenidos que, sin duda, solo viven en la sociedad y solo en ella se realizan, atendiendo exclusivamente a su ser objetivo. La validez interna, las relaciones, la significación objetiva de todas las ciencias, técnicas y artes, son independientes de que sean realizadas en una vida social, y solo en ella encuentren las condiciones necesarias, tan independientes como lo es su sentido objetivo de los procesos psicológicos, merced a los cuales llegó a ellas su descubridor. Naturalmente, pueden ser consideradas también desde este punto de vista o desde el otro social. Es perfectamente legítimo investigar bajo qué condiciones sociales pudo llegarse a la ciencia natural que hoy poseemos. Pero la exactitud de los principios, la disposición sistemática, la suficiencia o imperfección de los métodos no depende de ningún criterio social, no se encuentra influida para nada por el hecho de su aparición en la historia social, sino que se halla sometida exclusivamente a normas inmanentes, independientes del tiempo, es decir, puramente objetivas. Y así, todos los contenidos de la vida se someten a esta doble categoría: pueden ser considerados como resultados de la evolución social, como objetos de las acciones recíprocas humanas, pero también, con el mismo derecho, en cuanto a su sentido objetivo, como elementos de series lógicas, técnicas, estéticas, metafísicas, que tienen significación en sí mismas y no en su realización histórica derivada de circunstancias sociales.

Condiciones sociales o individuales de las relaciones. — Pero al lado de estas dos categorías surgen otras dos esenciales. Todos aquellos contenidos de la vida tienen como portadores inmediatos a individuos. Alguien los ha inventado, alguna conciencia llenan, a alguien proporcionan placer o dolor. Siendo sociales, son al propio tiempo individuales, comprensibles por virtud de los procesos anímicos de este o aquel individuo y, teleológicamente, tienen determinadas significaciones para este o aquel individuo. Sin duda es exacto que no se hubieran producido si este individuo no hubiese vivido en sociedad, pero tampoco se hubieran realizado socialmente sin los individuos. La pregunta: ¿Qué necesidades impulsan a este individuo a una actuación religiosa, qué destinos personales le han movido a fundar una secta, qué valor tiene esta actividad y experiencia para el desarrollo de su alma?, no es incompatible en modo alguno con esta otra pregunta (en que se abordan los mismos hechos desde el punto de vista de la sociedad): ¿Qué medio histórico ha producido aquellas necesidades interiores, qué acciones recíprocas formales entre individuos y, en su relación con los de fuera, hacen que tal movimiento sea una «secta», qué enriquecimientos o escisiones sufre el espíritu público por estos movimientos religiosos? Tanto para el conocimiento histórico como para la valoración y normación, el individuo y la sociedad son conceptos metódicos; puede ocurrir que se repartan entre sí el material de acontecimientos y situaciones dado, o también que contemplen su unidad (que no podemos concebir inmediatamente) desde dos puntos de vista distintos, análogamente a lo que ocurre en la contemplación de un cuadro, que puede tomarse como un fenómeno fisiológico óptico, o como un producto de cultura, o que puede ser considerado desde el punto de vista de la técnica pictórica o desde el punto de vista del asunto o sentimiento. Si hemos de expresar esto con un radicalismo conceptual, que en la práctica naturalmente solo se manifiesta en fragmentos, debemos decir que todos los acontecimientos y formaciones de ideales del alma humana han de ser comprendidos, sin excepción, como contenidos y normas de la vida individual,

pero también, sin excepción, como contenidos y normas de la existencia social; de la misma manera que para Spinoza, la existencia cósmica, absoluta, puede ser comprendida por una parte bajo el atributo de la extensión y por otra, no menos íntegramente, bajo el del pensamiento. Una eademque res, sed duobus modis expressa.

Individuo y sociedad. — Aparte de estos dos puntos de vista, queda aún un tercero, coordinado con ellos metódicamente, aunque su desarrollo frente a la suma de problemas singulares sea excesivo para nuestros medios y su generalidad teórica se reduzca para el conocimiento verdadero a muy pocas reflexiones. He hecho notar que la socialización solo era la forma social histórica que había dado a su vida la especie humana y que, para el análisis científico conceptual, en manera alguna puede identificarse con ella. Por tal razón, cabe interrogar a los contenidos de la realidad histórica, prescindiendo de su género y significación social específica, acerca del valor y sentido que poseen como elementos de la vida humana, como etapas de la evolución de esta. No constituye censura el que esta «humanidad» no posea ninguna conexión concreta, ninguna conciencia unitaria, ningún desarrollo continuado. Si se quiere, «la humanidad» será una «idea», como «la naturaleza», y acaso también como «la sociedad», una categoría bajo la cual pueden ser consideradas manifestaciones singulares, sin que por eso su significación haya de tener una existencia aparte o constituir una cualidad particular. Lo indudable es que, frente a cada situación, a cada condición, a cada acción de un hombre, cabe preguntar: ¿qué significa como estadio de revolución de la humanidad, qué condiciones previas hubo de prestar la especie entera hasta que esto fuera posible, qué ha ganado o perdido con ello la humanidad como tipo biológico, ético, anímico? Contestadas estas preguntas de un modo determinado, no es imposible que, si las formulamos de la misma manera desde el punto de vista de la sociedad a que pertenece el individuo actuante, sean contestadas de un modo contrario. Aun cuando ordinariamente no sea este el caso, aun cuando lo que favorece o daña a la

historia total de la humanidad suela tener la misma significación para el círculo social menor, aun cuando lo socialmente esencial sea también algo esencial para la evolución o para el sistema de la humanidad, todo esto no impide que la ordenación y valoración de cualquier contenido de la vida, desde el punto de vista de la humanidad total, sea en principio distinta de las que le corresponden desde el punto de vista de la sociedad, ni que ambas sean independientes en cuanto a sus motivos fundamentales, aunque sea siempre el mismo hecho, el mismo hombre, el mismo contenido de cultura, el que se ordena en una u otra jerarquías.

Valor de los hechos para el proceso. Los polos de la vida humana. — Pero aunque la categoría de los valores y evoluciones del tipo humano se distingue metódicamente de la categoría del ser y actividad individual tanto como de la categoría social, las dos primeras están más estrechamente unidas y forman como un partido, frente al cual se halla la categoría social. El material de la idea de la humanidad y de las cuestiones planteadas desde su punto de vista son los individuos, y —para aquélla— es secundario que la colaboración de estos individuos al desarrollo de la humanidad se haga en forma social o en actuación puramente personal de pensamiento, sentimiento, arte, o en mejora o empobrecimiento biológico de la raza, o en la relación religiosa con dioses e ídolos. Sin duda, la existencia y la actividad del individuo ha de transcurrir en una de estas formas, que constituyen la técnica o el instrumento intermediario por virtud del cual la individualidad puede convertirse en un elemento de la humanidad, con actuación práctica. Pero aun siendo indiscutibles estas formas particulares, entre las cuales la socialización es la más importante, siguen siendo los polos metódicos de la consideración de la vida humana la humanidad y el individuo. Tanto objetiva como históricamente, acaso esta correlación tenga una importancia poco extensa frente al hecho de la sociedad, aun cuando este estudio ha mostrado su eficacia en una serie de épocas históricas y el individualismo moderno ha

vuelto los ojos hacia ella más de una vez. Pero al menos constituirá una construcción ideal auxiliar, gracias a la cual se señala a la «sociedad» su puesto en la serie de los conceptos metódicos, ordenadores de la consideración de la vida. Así como dentro de la evolución social el grupo estrecho «socializado» adquiere su contrapeso interior e histórico, alternativo y simultáneo, ampliándose para formar el grupo mayor y especializándose para ser un elemento singular de la sociedad, así, desde el último punto de vista a que podemos llegar aquí, la sociedad se presenta en general como una forma especial de agregación, más allá de la cual se hallan las ideas de la humanidad y del individuo, sometiendo sus contenidos a otras formas de consideración y valoración.

∞

(*) Georg Simmel, Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales (“Exkurs über die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse” y páginas siguientes, en Id., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, 1908, pp. 763-775; traducción en castellano de José Ramón Pérez Bances: G.S., Sociología. Estudios sobre las formas de socialización (Tomo VI). Madrid: Revista de Occidente, 1927; revisión: 2017)

Simmel, Schopenhauer et Nietzsche

(*)

GEORGES PALANTE

Le livre de M. G. Simmel se développe dans un cadre de pensée plus large que celui où se meuvent ordinairement les études historico-critiques de ce genre. Il ne s'agit pas pour l'auteur d'étudier en détail l'œuvre de Schopenhauer et de Nietzsche, mais bien de dresser le bilan de la culture moderne en prenant comme types de cette culture les deux grandes figures philosophiques en qui se résument ses oppositions essentielles.

En d'autres termes, le but de M. S. est d'étudier Schopenhauer et Nietzsche en fonction de la culture moderne.

Dans le premier chapitre l'auteur formule la position respective des deux penseurs en face de cette culture. Les deux philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche sont une expression adéquate de notre stade de civilisation. — Le caractère de toute civilisation avancée - par suite très différenciée et très compliquée - est un impérieux besoin d'unité, d'une fin dernière (Endzweck) capable de lui conférer un sens. Le christianisme a pendant longtemps donné satisfaction à ce besoin d'unité. Aujourd'hui il a perdu son empire sur les âmes ; mais le besoin d'unité subsiste.

La philosophie de Schopenhauer exprime cette nostalgie d'une unité finale et totale. Le vouloir-vivre schopenhauérien dominé par la loi de l'insatiabilité du désir, incapable de se reposer dans un but dernier, en est le symbole. — La considération d'un univers poussé par la volonté d'un but et pourtant privé de but est également le point de départ de Nietzsche. Mais entre Schopenhauer et Nietzsche, il y a Darwin. Tandis que Schopenhauer s'arrête à la négation de but final et conclut à la négation du vouloir-vivre, Nietzsche trouve dans l'évolution de l'espèce humaine la possibilité

d'un but qui permette à la vie de s'affirmer. Chez Schopenhauer s'affirme l'horreur de la vie ; chez Nietzsche le sentiment de la magnificence de la vie. Le surhomme est la formule de l'ascension de la vie qui toujours se dépasse elle-même - par opposition à l'éternelle monotonie de l'univers schopenhauérien. Dans un remarquable parallèle entre les deux penseurs, M. S. remarque que Nietzsche répond mieux que Schopenhauer aux aspirations de l'esprit moderne. " Cette ascension de la vie est la grande et impérissable consolation qui, grâce à Nietzsche, est devenue la lumière de notre moderne paysage intellectuel. Cette conception fondamentale fait oublier la forme antisociale, qu'elle revêt chez Nietzsche de sorte que, en dépit de cette tendance antisociale, Nietzsche apparaît en face de Schopenhauer comme une expression beaucoup plus adéquate du moderne sentiment de la vie. Et c'est un côté tragique de la destinée de Schopenhauer qu'avec des forces bien supérieures, il a défendu la plus mauvaise cause. Schopenhauer est un penseur incomparablement plus profond que Nietzsche, un métaphysicien génial écoutant dans les profondeurs de son âme les bruits mystérieux de l'existence universelle. Ce n'est pas l'instinct métaphysique qui inspire Nietzsche ; c'est le génie du psychologue et du moraliste qui domine en lui... Mais il lui manque le grand style de Schopenhauer qui jaillit de la tension du penseur vers le mystère des choses et non pas seulement de l'homme et de sa valeur, ce grand style qui semble refusé de la manière la plus singulière aux hommes de la plus extrême finesse psychologique " (p. 16).

Des 7 chapitres qui suivent, cinq sont consacrés à Schopenhauer et deux à Nietzsche. En ce qui concerne Schopenhauer, notons la pénétrante critique à laquelle M. S. soumet le pessimisme. Le pessimisme de Schopenhauer, remarque-t-il, ne se fonde pas sur la quantité des douleurs ; mais sur cette constatation de principe : le mal est un a priori de la vie ; il est donné en fonction du désir, essence de la vie. A un système qui se fonde sur la constatation psychologique que le désir s'accompagne de douleur et sa satisfaction de plaisir il faut opposer une réfutation psychologique. Schopenhauer ne considère dans la volonté que l'obstacle ou que le point de départ et le point d'arrivée ; il oublie le trajet entre les deux points extrêmes, trajet dont chaque station est accompagnée de plaisir, ne serait-ce que d'un plaisir d'anticipation. Réfutation

identique à celle de Guyau qui n'est pas cité par M. Simmel. Les successeurs de Schopenhauer ont voulu ajouter à la preuve métaphysique du mal des preuves empiriques : la somme des maux surpasse la somme des biens. Encore comme Guyau, M. S. remarque que la comparaison n'est pas possible. - Aussi bien Schopenhauer fidèle à son principe de l'unité métaphysique du vouloir et par suite de la douleur universelle ne s'arrête-t-il pas à la question de la répartition du bien et du mal entre les individus. - Au contraire, tout système reposant sur la différentiation des individus et leur réalité absolue s'attache surtout à la question de la répartition. Exemple : le socialisme.

Les deux chapitres consacrés à Nietzsche sont intitulés l'un : Les valeurs humaines et la décadence ; l'autre : La morale de la distinction.

Schopenhauer ne reconnaît qu'une valeur : le non-vivre. Nietzsche glorifie la vie. Nietzsche attaque le christianisme qui sacrifie le fort aux faibles et qui par là est une décadence. Mais il y a dans la pensée de Nietzsche une méprise ; il n'a d'intelligence que pour le côté moral du christianisme et non pour sa valeur transcendante. En réalité le christianisme et Nietzsche exaltent l'individu. Mais alors que pour Nietzsche, il atteint son apogée dans cette vie, il ne l'atteint pour le christianisme que dans le royaume de Dieu. Nietzsche ne voit pas dans le christianisme la culture intensive de l'âme ; il ne voit que son altruisme pratique ; il ne voit que l'acte de charité ; il ne voit pas l'état de vie intense qui le précède ; il ne voit que la force centrifuge et méconnaît la force centripète.

Nietzsche nie Dieu. L'opposition de Dieu et du moi l'exige. Seul Schleiermacher a su concilier les deux en absorbant l'un dans l'autre.

Nietzsche substitue au royaume de Dieu l'idée d'Humanité réalisée par des individus d'élite, qu'il oppose à celle de société. Goethe avait lui aussi isolé das " allgemein-menschliche ". - Nietzsche dit : l'humanité ne vit que dans les individus, nullement dans la société. Le progrès de l'individu c'est le progrès de l'Humanité. Au point de vue de la conception sociale l'individu est un point d'intersection de fils sociaux. Au point de vue nietzschéen, l'individu est une réalité, il résume en lui une ligne Homme jusqu'à lui. Et si cette ligne est

une ligne ascendante, l'individu incarne le progrès de l'Humanité. - M. S. oppose l'individualisme nietzschéen au libéralisme (p. 206-210).

A propos de l'aristocratisme nietzschéen, M. S. compare finement Nietzsche et M. Maeterlinck. Nietzsche place la valeur de la vie dans quelques individus d'élite et dans quelques heures héroïques, points culminants de l'existence individuelle, " rupture d'équilibre de notre pendule entre le ciel et l'enfer ". M. Maeterlinck place les valeurs de la vie dans l'existence journalière et à chacun de ses moments. Elles n'ont pas besoin de l'héroïque, du catastrophique, de l'exceptionnel. " Apprenez à vénérer les petites heures de la vie. " C'est la même idée que la plastique ouvrière du sculpteur Meunier a rendue visible : la valeur individuelle, aristocratique, esthétique, et le charme de l'individu qui n'est compté pourtant que comme un égal tiré de la foule de ses pairs. Maeterlinck fait descendre l'évaluation démocratique dans l'infinité de l'âme individuelle.

Le dernier chapitre : La morale de la Distinction contient beaucoup de vues non moins fines et ingénieuses. Ainsi cette remarque : ce n'est pas l'acte, mais l'être qui donne à l'homme son rang. La société a égard à ce que l'homme fait ; l'Humanité ne profite au contraire que de ce que l'homme est dans son fort intérieur. M. S. rappelle ici le mot de Schiller : " Les nobles natures comptent avec ce qu'elles sont ; les natures communes avec ce qu'elles font ".

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur ce livre qui mérite une place à part dans la littérature nietzschéenne. Livre fécond en rapprochements ingénieux, en critiques pénétrantes, en fines observations psychologiques et sociologiques. En résumé, les deux points essentiels à noter sont : la réfutation du pessimisme schaupenhauérien par la conception de Guyau et la réfutation de l'aristocratisme nietzschéen par le démocratisme moral de Maeterlinck. - A Schopenhauer M. S. reproche de ne tenir compte que des états extrêmes : douleur et plaisir et de négliger les états de transition. A Nietzsche il reproche de ne porter son attention que sur les sommets de la vie et les heures héroïques et de négliger la vie journalière, les heures anonymes, cette continuité qui forme la trame ininterrompue et solide de notre destinée.

∞

(*) Georges Palante, [analyse et compte-rendu de] “Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche ein vortragszyklus, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907”. En: Revue Philosophique de la France et de l’étranger, a. XXXII, T. LXIV (Juillet a Décembre 1907), Décembre 1907, pp. 651-653

Simmel, Schopenhauer e Nietzsche

(*)

GEORGES PALANTE

Il libro di Simmel si sviluppa in una cornice di pensiero più ampia di quella in cui si muovono ordinariamente gli studi storico-critici di questo genere. Non si tratta per l'autore di studiare in dettaglio l'opera si Schopenhauer e di Nietzsche, ma piuttosto di stendere il bilancio della cultura moderna prendendo come tipo di questa cultura le due grandi figure filosofiche in cui si riassumono le sue opposizioni essenziali.

In altri termini, lo scopo di Simmel è di studiare Schopenhauer e Nietzsche in funzione della cultura moderna.

Nel primo capitolo l'autore formula la rispettiva posizione dei due pensatori di fronte a questa cultura. Le due filosofie di Schopenhauer e di Nietzsche sono un'espressione adeguata del nostro stadio di civiltà. Le caratteristiche di ogni civiltà avanzata – di conseguenza molto differenziate e molto complicate – è un imperioso bisogno di unità, di un fine ultimo (Endzweck) capace di conferirgli un senso. Il cristianesimo ha per molto tempo dato soddisfazione a questo bisogno di unità. Oggi ha perduto il suo impero sulle anime, ma il bisogno di unità sussiste.

La filosofia di Schopenhauer esprime questa nostalgia di una unità finale e totale. Il voler-vivere schopenhaueriano, dominato dalla legge dell'insaziabilità del desiderio, incapace di riposarsi in uno scopo ultimo, ne è il simbolo. La considerazione di un universo spinto dalla volontà di uno scopo e purtuttavia privato di scopo è ugualmente il punto di partenza di Nietzsche. Ma tra Schopenhauer e Nietzsche, c'è Darwin. Mentre Schopenhauer si ferma alla negazione dello scopo finale e conclude con la negazione del voler-vivere, Nietzsche trova nell'evoluzione della specie umana la

possibilità di uno scopo che permette alla vita di affermarsi. In Schopenhauer si afferma l'orrore della vita; in Nietzsche il sentimento della magnificenza della vita. Il superuomo è la formula dell'ascensione della vita che sempre supera se stessa, in opposizione all'eterna monotonia dell'universo schopenhaueriano. In un notevole parallelo tra i due pensatori, Simmel rileva che Nietzsche risponde meglio di Schopenhauer alle aspirazioni dello spirito moderno. «Questa ascensione della vita è la grande e imperitura consolazione che, grazie a Nietzsche, è divenuta la luce del nostro moderno paesaggio intellettuale. Questa concezione fondamentale fa dimenticare la forma antisociale che essa riveste in Nietzsche di modo che, nonostante questa tendenza antisociale, Nietzsche appare rispetto a Schopenhauer un'espressione molto più adeguata del moderno sentimento della vita. E c'è un lato tragico del destino di Schopenhauer che, con delle forze ben superiori, ha difeso la causa più cattiva. Schopenhauer è un pensatore incomparabilmente più profondo di Nietzsche, un metafisico geniale auscultante nelle profondità della sua anima i rumori misteriosi dell'esistenza universale. Non è l'istinto metafisico che ispira Nietzsche, è il genio dello psicologo e del moralista che domina in lui... ma in lui manca il grande stile di Schopenhauer che scaturiva dalla tensione del pensatore verso il mistero delle cose e non solamente dell'uomo e del suo valore, questo grande stile che sembra rifiutarsi nella maniera più singolare agli uomini della più estrema finezza psicologica» (p. 16).

Dei 7 capitoli che seguono, 5 sono consacrati a Schopenhauer e 2 a Nietzsche, Per quanto concerne Schopenhauer, notiamo la penetrante critica alla quale Simmel sottomette il pessimismo. Il pessimismo di Schopenhauer, rileva Simmel, non si fonda sulla quantità dei dolori, ma su questa constatazione di principio: il male è un a priori della vita; esso è dato in funzione del desiderio, essenza della vita. A un sistema che si fonda sulla constatazione psicologica che il desiderio si accompagna al dolore e la sua soddisfazione al piacere, bisogna opporre una confutazione psicologica. Schopenhauer non considera nella volontà che l'ostacolo o il punto di partenza e il punto di arrivo; egli dimentica il tragitto tra i due punti estremi, tragitto del quale ogni stazione è accompagnata da piacere, non fosse che solo di un piacere di anticipazione. Confutazione identica a quella di Guyau che non è

citato da Simmel. I successori di Schopenhauer hanno voluto aggiungere alla prova metafisica del male delle prove empiriche: la somma dei mali sorpassa la somma dei beni. Ancora come Guyau, Simmel rileva che la comparazione non è possibile. Ugualmente, Schopenhauer fedele al suo principio dell'unità metafisica del volere e di conseguenza del dolore universale non si ferma alla questione della ripartizione del bene e del male tra gli individui. Al contrario, ogni sistema che poggia sulla differenziazione degli individui e della loro realtà assoluta si collega soprattutto alla questione della ripartizione. Esempio: il socialismo.

I due capitoli consacrati a Nietzsche sono intitolati “I valori umani e la decadenza” e “La morale della Distinzione”.

Schopenhauer non riconosce che un valore: il non-vivere. Nietzsche glorifica la vita. Nietzsche attacca il cristianesimo che sacrifica il forte ai deboli e perciò è una decadenza. Ma c'è, nel pensiero di Nietzsche, un malinteso: egli non ha intelligenza che per il lato morale del cristianesimo e non per il suo valore trascendente. In realtà il cristianesimo e Nietzsche esaltano entrambi l'individuo. Ma mentre per Nietzsche egli perviene al suo apogeo in questa vita, per il cristianesimo non ne perviene che nel regno di Dio. Nietzsche non vede nel cristianesimo la cultura intensiva dell'anima; non ne vede che il suo altruismo pratico; non ne vede che l'atto di carità; non ne vede lo stato di vita intensa che lo precede; non ne vede che la forza centrifuga e disconosce la forza centripeta.

Nietzsche nega Dio. L'opposizione di Dio e dell'io lo esige. Solo Schleiermacher ha saputo conciliare i due, assorbendo l'uno nell'altro.

Nietzsche sostituisce al regno di Dio l'idea di Umanità realizzata da individui di élite, che oppone a quella di Società. Goethe aveva anche lui isolato l'«allgemein-menschliche». Nietzsche ha detto: l'Umanità non vive che negli individui, per nulla nella società. Il progresso dell'individuo è il progresso dell'Umanità. Dal punto di vista della concezione sociale l'individuo è un punto di intersezione di fili sociali. Dal punto di vista nietzschiano l'individuo è una realtà, riassume in sé una linea Uomo fino a lui. E se questa linea è una linea ascendente, l'individuo incarna il progresso dell'umanità.

Simmel oppone l'individualismo nietzschiano al liberalismo (pp. 206-210).

A proposito dell'aristocraticismo nietzschiano Simmel compara finemente Nietzsche e Maeterlinck. Nietzsche pone il valore della vita in qualche individuo di élite e in qualche eroico fortunato, punto culminante dell'esistenza individuale, “rottura dell'equilibrio del nostro pendolo tra il cielo e l'inferno”. Maeterlink pone i valori della vita nell'esistenza giornaliera e in ciascuno dei suoi momenti. Non hanno bisogno dell'eroico, del catastrofico, dell'eccezionale. “Imparate a venerare le piccole ore della vita”. È la stessa idea che la plastica operaia dello scultore Meunier ha reso visibile: il valore individuale, aristocratico, estetico, e il fascino dell'individuo che tuttavia non è contato che come un eguale tratto dalla folla dei suoi pari. Maeterlick fa discendere la valutazione democratica nell'intimo dell'anima individuale.

L'ultimo capitolo, “La morale della Distinzione”, contiene molte vedute non meno fini e ingegnose. Così questo rilievo: Non è l'atto ma l'essere che dona all'uomo il suo rango. La società ha riguardo per quello che l'uomo fa; l'Umanità, al contrario, non profitta se non di quello che l'uomo è nel suo foro interiore. Simmel qui ricorda l'aforisma (le mot) di Schiller: “le nobili nature contano per quello che sono; le nature comuni per quello che fanno”.

Noi ci siamo estesi un po' lungamente su questo libro che merita un posto a parte nella letteratura nietzschiana. Libro fecondo in accostamenti ingegnosi, in critiche penetranti, in fini osservazioni psicologiche e sociologiche.

Riassumendo, i due punti essenziali da annotare sono: la confutazione del pessimismo schopenhaueriano per la concezione di Guyau e la confutazione dell'aristocraticismo nietzschiani per la democrazia morale di Maeterlinck. A Schopenhauer Simmel rimprovera di non tener conto che degli stati estremi – dolore e piacere – e di trascurare gli stati di transizione. A Nietzsche rimprovera di non portare la sua attenzione che sulle sommità della vita e sulle ore eroiche e di trascurare la vita giornaliera, le ore anonime, questa continuità che forma la trama ininterrotta e solida del nostro destino.

∞

(*) Georges Palante, [analyse et compte-rendu de] “Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche ein vortragszyklus, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907”. En: Revue Philosophique de la France et de l’étranger, a. XXXII, T. LXIV (Juillet a Décembre 1907), Décembre 1907, pp. 651-653

La Sociologie de Georg Simmel

(*)

GEORGES PALANTE

Les matières contenues dans l'important ouvrage de M. Georg Simmel — Sociologie untersuchungen uber die formen der vergesellschaftung, Leipzig, Duncker et Humblot, 1908 — peuvent se diviser en deux parties :

1° Considérations générales d'épistémologie sociologique.

2° Application de ces vues épistémologiques et méthodologiques à différents problèmes de sociologie.

Les vues épistémologiques sont exposées en partie dans le premier chapitre intitulé : Le Problème de la sociologie, en partie éparses au cours de l'ouvrage, en différents chapitres ou appendices. Nous ramènerons à quatre les points principaux sur lesquels elles portent.

a. Conception formelle de la sociologie.

b. Distinction de la sociologie et de la psychologie, particulièrement de la psychologie sociale.

c. Postulats ou catégories a priori de la sociologie.

d. Distinction de la sociologie et de la philosophie sociale.

a. Conception formelle de la sociologie. — La sociologie,

suivant M. S., doit être autre chose qu'une pure méthode appliquée aux autres sciences (réduction de l'individuel au social) ou qu'un pur mot nouveau appliqué à la totalité des sciences de l'esprit. — La conception de la sociologie au sens strict du mot doit être fondée sur la distinction de la matière et de la forme d'une société.

J'appelle contenu ou matière de l'association tout ce qui, dans les individus, – seuls substrats immédiats de toute réalisation historique, – est donné en fait d'instincts, d'intérêts, de buts, de tendances, d'états et de mouvements de l'âme susceptibles d'engendrer des interactions entre ces individus. Par eux-mêmes, ces contenus qui remplissent la vie, ces motivations qui la poussent ne sont pas encore d'essence sociale. Ni la faim, ni l'amour, ni le travail, ni la religiosité, ni la technique, ni les fonctions et les élaborations intellectuelles, tels qu'ils sont donnés immédiatement et en eux-mêmes, ne sont encore l'association ; ils ne constituent celle-ci qu'à partir du moment où ils englobent la simple contiguïté des individus isolés dans des formes définies de commerce, de collaboration, de coopération et de mutualité d'action qui se rangent sous le concept général d'interactions. L'association est la forme, susceptible de modes infiniment variés, dans laquelle les individus, sous l'influence de ces intérêts sensibles ou idéaux, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, agissant comme causes finales, se fondent en une unité au sein de laquelle ces intérêts se réalisent. (p. 6)

Dans tout phénomène social, le contenu et la forme constituent une réalité une. Une forme sociale ne peut pas plus avoir d'existence indépendante que son contenu, qu'une forme spatiale ne peut subsister sans la matière dont elle est la forme. Mais ces deux éléments en réalité inséparables peuvent être isolés par une abstraction scientifique. C'est cette abstraction qui fonde la sociologie comme science des formes sociales.

Pour qu'une telle abstraction soit possible, il faut une double condition. Il faut d'une part qu'une même forme d'association puisse

s'appliquer à des contenus (intérêts) différents ; et inversement qu'un même contenu (intérêt) puisse revêtir toutes les formes sociales. Cette double condition est réalisée dans les faits sociaux. Dans les groupes les plus différents par leurs buts et leurs contenus, nous trouvons les mêmes relations formelles d'individus à individus. La domination et la subordination, la concurrence, l'imitation, la décision du travail, la formation des partis, la solidarité au dedans et l'exclusion des éléments du dehors se rencontrent aussi bien dans un état que dans une communauté religieuse, dans un groupe de conjurés que dans une association économique, dans une école d'art que dans une famille. Et, d'un autre côté, les mêmes intérêts peuvent se prêter aux formes sociales les plus différentes ; par exemple l'intérêt économique se réalise aussi bien par la concurrence que par l'organisation méthodique des producteurs, tantôt par l'isolement des groupes économiques, tantôt par leur fédération ; les intérêts religieux peuvent, en restant les mêmes, revêtir la forme d'un libre organisme ou d'une organisation fortement centralisée ; les intérêts qui reposent sur les rapports des sexes peuvent se satisfaire dans les formes si variées de la famille ; l'intérêt pédagogique conduit tantôt à un régime libéral entre maître et élèves, tantôt à une discipline autoritaire, etc. — Ainsi se justifie la considération des pures formes de l'association, abstraction faite de leur contenu.

Ainsi comprise, la sociologie peut être comparée soit à la théorie de la connaissance, qui considère les formes ou catégories de la connaissance indépendamment de leur contenu, soit à la géométrie qui, dans les corps, n'envisage que leur forme spatiale et abandonne leur contenu aux diverses sciences de la matière. Soit par exemple la concurrence. Dans les différents domaines où elle se manifeste, la politique, comme l'économie politique, l'histoire des religions comme l'art, il y a lieu de déterminer ce qui est la concurrence comme pure forme des rapports humains ; sous l'influence de quelles circonstances elle naît et se développe, quelles modifications elle subit par le fait de la nature spéciale de son objet, en fonction de quelles conditions sociales elle s'intensifie ou s'atténue, en quoi la concurrence des individus diffère de la concurrence des groupes, etc. Par une sorte de section méthodique, on isole l'aspect régulier et constant du phénomène de ses contenus particuliers (page 13).

On procèdera ainsi à l'égard de toutes les grandes formes d'interactions sociales, à l'égard de la formation des partis, de l'imitation, de la formation des classes, des cercles, des subdivisions sociales, à l'égard de la formation et du rôle des hiérarchies, de la représentation des groupes par des individus, à l'égard de l'influences exercée par une hostilité commune sur la solidarité du groupe, etc. — A ces problèmes d'ordre général s'en joignent d'autres d'ordre plus spécial et plus complexe ; ceux-ci par exemple : quelle est la fonction sociale de l'élément social placé en dehors des partis (unparteisch) et qui peut servir soit de médiateur, soit de juge de différend ? Quelle est celle du " pauvre " comme membre de l'organisme social ? Quelle est la signification sociologique du " primus inter pares " ou celle du " tertius gaudens ", celle de l'entrecroisement des cercles sociaux dans l'individu, celle du " secret " dans les sociétés secrètes ?

M. Simmel admet donc en principe la possibilité de dégager de la diversité des faits l'unité de la forme. Il faut tenir compte toutefois de la différence qui existe entre la simplicité des formes géométriques et la complexité et la mouvance des événements historiques et sociaux qui ne se laissent jamais rationaliser entièrement. M. S. insiste ici sur les difficultés de la méthode sociologique :

Soit, par exemple, ce fait que, vers la fin du moyen âge, certains maîtres de corporation furent contraints, sous l'influence de l'extension des rapports commerciaux, de recourir à des modes de fabrication, à des moyens d'attirer la clientèle qui ne s'accordaient plus avec les vieux principes corporatifs d'après lesquels chaque maître devait avoir les mêmes moyens d'existence que les autres, et qu'ils cherchèrent en conséquence à se placer en dehors de l'étroite discipline corporative qui avait régné jusqu'alors. Comme forme purement sociologique et abstraction faite de son contenu particulier, ce fait signifie que l'extension du cercle social va de pair avec une plus grande indépendance et une plus grande différenciation individuelles ; mais il n'y a aucune méthode sûre pour dégager du fait complexe cette signification sociologique. Non seulement les faits sont ici susceptibles d'interprétations diverses,

mais on ne peut considérer la réalité historique que dans sa totalité et on manque d'un procédé certain pour dégager de toutes les contingences particulières la pure forme sociologique. — Le cas est le même que pour la démonstration d'un théorème de géométrie qu'il faut dégager du dessin grossier d'une figure particulière ; mais le mathématicien a cet avantage que le concept de la figure est connu d'avance et donne une signification unique et indubitable à la figure tracée à la craie ou à l'encre ; mais cet avantage est refusé au sociologue qui n'a aucun sûr moyen d'extraire la pure forme sociologique de la complexité du phénomène total. (p. 15)

On est donc forcé de recourir à un procédé intuitif, pour opérer cette séparation, quitte à vérifier plus tard cette intuition sur des exemples.

Ce qui augmenta la difficulté de l'abstraction sociologique, c'est la complexité des points de vue auxquels on peut envisager un phénomène social.

On peut envisager les phénomènes historiques en général à trois points de vue principaux : au point de vue des individus qui sont les véritables substrats des situations sociales ; au point de vue des interactions formelles qui ont bien pour sujets les existences individuelles, mais qui résultent de leur rapprochement et de leur commerce, enfin au point de vue des réalités sociales concrètes caractérisées par un contenu particulier d'ordre économique, ou technique, ou scientifique, ou juridique, ou sentimental. Ces trois points de vue s'entrelacent continuellement. Un même phénomène paraît devoir se ranger tantôt sous l'une, tantôt sous l'autre de ces catégories : la " pauvreté ", par exemple, peut être envisagée soit comme condition individuelle, soit comme catégorie sociale.

M. Simmel conclut de tout cela qu'il faut, surtout aux débuts de la science, faire une large place aux procédés intuitifs et instinctifs, qui se transformeront plus tard seulement en une méthode

rationnellement élaborée.

Cette difficulté s'accroît au fur et à mesure qu'on pénètre davantage dans le détail des phénomènes sociaux. La sociologie est attachée jusqu'ici aux formes sociales très apparentes et en quelque sorte officielles, telles qu'Etats, union de métier, clergé, famille, corporation, commune, armée, division du travail, etc. Mais il y a une infinité de relations et d'interactions infinitésimales qui se dissimulent sous les grandes formations sociales et en font toute la réalité. De même l'ancienne anatomie humaine se bornait à la considération des grands organes : cœur, foie, estomac, et négligeait les petits éléments histologiques qu'a découverts le microscope.

Ce qui rend plus difficile la fixation de ces formes sociales invisibles, c'est en même temps ce qui les rend infiniment importantes pour l'intelligence de la société : à savoir qu'elles ne sont pas encore cristallisées dans des formes fixes et impersonnelles ; mais qu'elles nous montrent la société à l'état naissant ; non sans doute dans ses débuts historiques que nous ne pouvons atteindre, mais dans les menus événements de chaque jour et de chaque heure, dans ces liens ténus qui se nouent et se dénouent incessamment ; dans cet écoulement et cette pulsation de vie qui ne s'est pas encore solidifiée en des organisations sociales définies... Que les hommes se regardent les uns les autres, qu'ils soient jaloux les uns des autres, qu'ils s'écrivent des lettres, qu'ils dînent les uns chez les autres, qu'en dehors de tout intérêt défini, ils éprouvent des contacts sympathiques ou antipathiques, que la reconnaissance prolonge et consolide l'altruisme, qu'un homme demande son chemin à l'autre, qu'ils s'habillent et se parent à cause du voisin, cette multitude de rapports de personne à personne, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, futiles ou importants, forme la trame continue de la vie sociale. Il faut pour les atteindre une microscopie psychologique qui a une importance d'autant plus grande que les sociologues ont négligé davantage cet aspect infinitésimal de la vie sociale.

b. Différence et rapports de la sociologie et de la psychologie

sociale. — Les recherches qu'on vient d'indiquer semblent faire de la sociologie un simple chapitre de la psychologie, en tout cas de la psychologie sociale. M. Simmel ne l'entend pourtant pas ainsi. Il ne veut pas réduire la sociologie à la psychologie et maintient fermement la distinction des deux sciences.

A vrai dire, dit-il, il n'est pas douteux que tous les processus sociaux et que tous les instincts sociaux ont leur siège dans les âmes, que l'association est un phénomène psychologique et qu'il n'y a pas dans le monde des corps une analogie avec le fait fondamental qui la caractérise : à savoir qu'une multiplicité d'éléments devient une unité. Quel que soit l'événement extérieur que nous désignons comme social, cet événement ne serait qu'un jeu de marionnettes, aussi inintelligible et dénué de signification que la fuite des nuages ou l'entrelacement des branches d'arbres si nous ne reconnaissions pas l'existence des motivations, sentiments, pensées, besoins, supports de ces faits extérieurs, mais comme leur essence même et ce qui, à proprement parler, nous intéresse uniquement. L'intelligence causale de chaque événement social serait donc acquise en fait si on pouvait la déduire de lois psychologiques, si problématique que soit le concept de ces dernières. En ce sens, toute histoire, toute description d'un état social est une application du savoir psychologique. Mais il est de la plus haute importance méthodologique pour les principes des sciences de l'esprit en général de remarquer que ces sciences n'ont pas besoin de remonter aux conditions psychologiques des faits qu'elles étudient, pas plus que nous n'avons besoin de déduire la signification esthétique d'un tableau des vibrations moléculaires (physiques) qui constituent ses couleurs. Les formes et les lois d'une langue sont l'œuvre de notre activité psychologique et répondent à des fins psychologiques, elles sont pourtant traitées par une science du langage qui fait abstraction du contenu psychologique de son objet et étudie cet objet en lui-même.

Il en est de même pour la sociologie. L'association est un phénomène psychologique ; mais par une abstraction légitime, le sociologue néglige son aspect psychologique pour n'envisager que ses formes sociologiques, en tant qu'elles peuvent être analysées,

sériées, scientifiquement formulées. Prenons par exemple ce fait que le rapport de plus puissant à plus faible qui prend la forme du primus inter pares évolue de façon à aboutir à une absolue domination du premier, en éliminant peu à peu les éléments d'égalité. Bien que dans la réalité historique, cette évolution soit essentiellement un processus psychologique, ce qui nous intéresse uniquement au point de vue social, c'est la manière dont les différents degrés de domination et de subordination se sérient entre eux, jusqu'à quel point la domination sous un certain rapport est compatible avec l'égalité sous d'autres rapports, et à partir de quel degré de suprématie elle anéantit complètement l'égalité ; si la possibilité d'union et de coopération est plus grande dans les premiers ou dans les derniers stades de cette évolution.

Prenons cet autre fait que les antagonismes les plus implacables sont ceux qui s'élèvent sur la base d'une communauté d'origine et d'une affinité ancienne encore sensible, comme le montrent les haines particulièrement intenses entre parents consanguins. On pourrait envisager ce fait comme un fait psychologique et le décrire comme tel ; mais du point de vue sociologique, ce qui offre de l'intérêt, ce n'est pas la double série d'états psychologiques qui se déroulent dans chacun des deux individus ou des deux groupes ; c'est cette double série envisagée seulement sous la catégorie de l'union et de la division ; c'est la question de savoir quelle est la proportion d'hostilité et d'affinité susceptible de laisser à l'ensemble formé pra les deux partis en présence la nuance de l'affinité ou lui donner décidément l'aspect de l'hostilité ; quelles sont les formes de communauté d'origine ou d'affinité les plus susceptibles d'engendrer ces haines dont la cruauté n'est pas égalée par celles qui surgissent entre individus ou groupes originairement étrangers ; en un mot, quelles sont les formes sociales que revêt le phénomène, c'est proprement de cela qu'il s'agit, bien que d'autre part la description du processus social puisse aussi rester purement psychologique. (p. 23)

M. S. revient à sa comparaison entre la sociologie et la géométrie. Le sociologue dégage la forme sociologique de la réalité psychologique où elle est engagée, de même que le géomètre

dégage le concept géométrique des figures tracées à la craie ou à l'encre. L'étude du concept géométrique ne se confond nullement avec l'étude physique ou chimique des traits de craie ou d'encre ; de même l'étude sociologique ne se confond pas avec l'étude psychologique. Autre comparaison de M. S. : un drame ne contient d'un bout à l'autre que des événements psychologiques, mais on peut l'envisager en tant que forme d'art, comme forme tragique ou comique, comme symbole de vie, etc.

La distinction de la sociologie et de la psychologie ressort nettement des considérations qui précèdent. Il n'y a pas lieu de poser comme un problème à part la question de la distinction de la sociologie et de la psychologie sociale. Car, d'après M. S. la psychologie sociale n'est qu'un cas particulier de la psychologie générale ou psychologie individuelle. Elle en est une branche comme la psychologie physiologique en est une autre branche. Cette dernière étudie le rapport des âmes aux corps ; la psychologie sociale étudie les modifications subies par les âmes sous l'influence des autres âmes. M. S. rejette le mysticisme sociologique qui consiste à ériger en entités l'âme des peuples, des races, etc., et à en faire l'objet d'une psychologie sociale distincte de la psychologie individuelle (p. 557). Les consciences individuelles sont le siège unique et l'unique sujet des phénomènes psychologiques. " Les formes sociales n'ont qu'une existence logique dans les esprits individuels (conceptualisme social), tout comme le théorème de Pythagore par exemple ou comme les formes logiques du jugement." "Et cependant, d'un autre côté, elles ont une valeur impersonnelle, indépendante de leur réalisation dans les esprits individuels. La valeur logique du théorème de Pythagore ne dépend pas du fait qu'il est ou non représenté par des intelligences individuelles : de même, la langue, les règles du droit, les impératifs éthiques et les formes de la culture gardent leur valeur en dehors du caractère complet ou incomplet, parfait ou imparfait, de la rareté ou de la fréquence de leur réalisation dans les consciences individuelles (p. 558).

La différence de la sociologie et de la psychologie sociale consiste en ce que la sociologie étudie les formes sociales en elles-mêmes, les séries qu'elles forment, leurs rapports de coexistence et de corrélation. La psychologie sociale étudie l'action des formes sociales sur les consciences individuelles, c'est à dire leur

répercussion dans ces consciences sous forme de sentiments, d'idées, etc. La psychologie sociale est une science plus concrète que la sociologie, science essentiellement abstraite, formelle, analogue à la géométrie et à la logique.

c. Postulats ou catégories a priori de la sociologie. — Ce caractère logique de la sociologie de M. S. se retrouve dans sa théorie sur les catégories a priori de la sociologie.

D'après M. S. le sociologue doit se poser une question analogue à celle que Kant s'est posée dans la théorie de la connaissance : comment une nature est-elle possible ? Le sociologue se demandera comment une société est possible.

Elle ne l'est, répond M. S., que grâce à certaines conditions ou catégories a priori analogues aux catégories kantiennes. M. S. les ramène à 3 (p. 32).

1° Nous ne pouvons nous représenter l'individualité d'autrui dans sa nature individuelle qui est en elle-même irrationnelle, inexprimable. Nous sommes forcés de la penser sous la catégorie générale du type humain qui ne la recouvre jamais complètement et qu'elle ne recouvre pas non plus complètement. Pour connaître autrui, nous ne l'envisageons pas dans son individualité, mais comme porté, élevé, et parfois aussi abaissé par le type général sous lequel nous le comptons. — D'autre part, nous concevons à propos de chaque personnalité la personnalité idéale qu'elle serait, si elle était achevée, si elle épuisait ses virtualités soit dans le bien, soit dans le mal (p. 33). " Nous sommes des fragments non seulement de l'homme en général mais de nous-mêmes, de notre individualité essentielle qui prolonge idéalement notre individualité réelle. " — Enfin nous ne voyons autrui que sous les aspects particuliers du groupe auquel il appartient.

A l'extérieur de chaque groupe, chaque membre voit autrui non pas d'une façon purement empirique, mais sur la foi d'un a priori que le cercle social impose à la conscience de chacun de ses membres ;

dans les cercles d'officiers, de fidèles d'une même église, de fonctionnaires, de savants, de membres d'une famille, chacun voit les autres sous l'a priori de cette hypothèse : " Celui-ci est un membre de mon cercle. "

Cette hypothèse fait que chacun voit autrui comme à travers un voile. Ainsi, chaque homme est assujetti dans nos représentation d'autrui, à des altérations, déviations (Verschiebungen), soustractions ou compléments (la généralité est toujours plus ou moins que l'individu), par le fait de ces catégories a priori : l'idée du type humain, l'idée de la personnalité idéale d'autrui, l'idée du groupe auquel autrui appartient.

2° Une autre catégorie sociologique consiste en ce que chaque élément d'un groupe n'est pas seulement une portion du groupe, mais est aussi quelque chose en dehors du groupe. " Nous savons de l'officier qu'il n'est pas seulement officier, du commerçant qu'il n'est pas seulement commerçant, du fonctionnaire qu'il n'est pas seulement fonctionnaire : et cet être extra-social, son tempérament, ses goûts, sa valeur personnelle, si peu qu'il modifie l'essentiel de son activité comme officier, comme commerçant, comme fonctionnaire, lui donne vis-à-vis d'autrui une nuance particulière et fait pénétrer dans son être social d'insensibles influences extra-sociales. — Les individus comme les professions, comme les situations sociales se différencient selon la proportion variable dans laquelle cet élément extra-social se mêle à l'élément social. L'amitié et l'amour représentent un terme extrême, ils se caractérisent par ce fait que la part que l'individu se réserve à lui-même se rapproche de la limite zéro. Dans un autre ordre d'idées, le prêtre catholique présente le même phénomène, en ce sens que chez lui la fonction recouvre et absorbe complètement l'être individuel. Le pôle extrême opposé est représenté par les relations financières et économiques qui n'absorbent en général qu'une fraction de l'individu. Entre ces deux pôles extrêmes se rangent les diverses situations et relations sociales où l'individuel et le social se mêlent à des degrés variables. — Mais partout, l'élément social et l'élément extra-social se conditionnent mutuellement et sont donnés dans une synthèse indissoluble absolument comme dans la catégorie kantienne de la

causalité, la cause et l'effet forment une synthèse indissoluble.

3° La troisième catégorie a priori de M. S. est l'hypothèse d'une harmonie préétablie que toute société est censée supposer entre l'individu et la société. L'inégalité et la diversité des individus les destine à occuper chacun une place et à remplir un rôle qui s'harmonise avec l'ensemble. Cet a priori fonde pour l'individu la possibilité d'appartenir à une société. " Que chaque individu soit destiné par ses qualités propres à une certaine place dans son milieu social ; que cette place qui lui appartient idéalement existe réellement dans la société, c'est là l'hypothèse préalable qui permet à l'individu de vivre sa vie sociale ".

Cette hypothèse est indépendante de la question de savoir si elle parvient à une claire conscience d'elle-même dans les individus et de celle de savoir si elle se réalise dans les faits, de même que l'a priori du principe de causalité ne dépend pas de la question de savoir si ce principe s'exprime formellement par des concepts définis, ou s'il s'applique toujours parfaitement ou non à la réalité psychologique. Notre vie intellectuelle repose sur l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre notre intelligence individuelle et la réalité objective. De même la vie sociale repose sur l'hypothèse d'une harmonie fondamentale entre l'individu et le tout social, encore que cette harmonie idéale n'empêche en aucune façon les énormes disharmonies que la vie présente en fait au point de vue éthique et au point de vue du bonheur. Si la réalité sociale était organisée sans obstacle et sans déchet, conformément à cette hypothèse fondamentale, nous aurions la société parfaite, non pas au sens éthique ou eudémonistique du mot, mais au sens conceptuel ou logique. Ou, si l'on veut, nous aurions non la société parfaite, mais la parfaite société. Dans la mesure où l'individu réalise ou non cet a priori de sa vie sociale : la continuelle harmonie de son être individuel et des cercles sociaux auxquels il appartient, il est ou il n'est pas socialisé ; la société est vraiment cette harmonie idéale que son concept exprime.

M. S. applique son idéal à cette forme d'association qu'est le cercle

professionnel. Pour qu'on puisse parler d'une profession au sens fort du mot (le mot Beruf implique l'idée de vocation, Ruf), l'harmonie postulée ci-dessus entre l'individu et son cercle social doit être supposée. " Cette hypothèse entraîne cette conséquence que, pour chaque individu, il existe dans la société une position et une fonction à laquelle il est appelé et par suite encore l'impératif, pour l'individu, de la chercher jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée. " " Cette conviction d'une harmonie préétablie entre l'individu et la société, en dépit de l'élément incalculable et irrationnel contenu dans l'individualité, transforme le rapport causal qui préside aux interactions sociales, en rapport logique et téléologique et désigne l'individu pour la fonction d'être social. "

Tels sont les postulats qui, suivant M. S., rendent une société possible.

d. Objet de la philosophie sociale. — M. S. distingue de la sociologie la philosophie sociale. Celle-ci est en partie une théorie de la connaissance sociologique, en partie une métaphysique sociale.

La métaphysique sociale de M. S. est toute spiritualiste. Pour lui comme pour Platon, la société est une image agrandie de l'âme individuelle. " C'est d'après des analogies psychologiques (opposition, accords, combinaison de représentations) que nous nous représentons la société ; et inversement, c'est d'après des analogies sociales (interactions sociales, luttes, accords) que nous nous représentons l'âme. La société est l'image de l'âme ; l'âme est l'image de la société " (p. 767).

—*—

Telles sont les vues épistémologiques et méthodologiques de M. S. Elles ont l'avantage de formuler une conception précise de la sociologie ; mais elles expriment des tendances et supposent des postulats qui paraîtront contestables à quelques-uns. Il convient, selon nous, de faire des réserves sur les points suivants :

1° Sur la conception formelle de la sociologie. Il semble difficile en

effet de séparer, même par abstraction, l'étude des formes sociales de celle de leurs contenus psychologiques. On peut opposer ici à M. S. son propre témoignage. Ne reconnaît-il pas tout le premier la difficulté presque insurmontable de dégager la pure forme sociologique de son contenu historique et psychologique et la nécessité absolue d'une " microscopie psychologique " pour étudier la société " à l'état naissant ", c'est-à-dire avant qu'elle ne soit cristallisée en formes définies. — L'intuition psychologique reste pour lui le procédé essentiel et comme l'instrument de précision du sociologue.

2° Sur l'assimilation établie par M. S. entre la sociologie et des sciences abstraites comme la théorie de la connaissance, la géométrie et la logique. Les sociologues qui ont une tournure d'esprit empirique apparenteront plus volontiers la sociologie à la physiologie et la psychologie.

3° Sur l'hypothèse de catégories sociologiques a priori conditionnant la possibilité d'une société, M. S. pose au début de la sociologie une question analogue à celle que Kant pose au début de la Critique de la Raison pure. Ce kantisme sociologique suscite les mêmes objections que l'autre. — On s'est souvent demandé ce que valent les catégories kantiennes ; ce qu'elles veulent être en dehors de leur application à la réalité empirique. On peut se demander de même ce que M.S. entend ici par ces catégories a priori ; quel sens il donne ici au mot a priori ; en quoi ces catégories a priori diffèrent des formes sociales qu'il assigne comme objet à la sociologie, enfin si ces catégories sont autre chose que des hypothèses arbitraires.

Une de ces catégories exprime la nécessité, pour les individus vivant en société, de parfaire, de compléter, de logiciser la représentation empirique qu'ils se font les uns des autres en subsumant leurs diverses individualités sous la catégorie du type humain, ou en concevant une personnalité réelle qui ne serait qu'un fragment ou qu'une ébauche. C'est toujours là du kantisme sociologique. Mais, en fait, les hommes vivant en société n'éprouvent nullement le besoin de logiciser à ce point leur personnalité et celle d'autrui ; ils n'aspirent pas à se conformer ni à voir les autres se conformer à un type logique . Ils ne se soucient de conséquence logique ni dans le bien, ni même dans le mal. Ils agissent d'ailleurs les uns sur les

autres moins en vertu de la représentation qu'ils se font les uns des autres que du besoin qu'ils ont les uns des autres. Les hommes réel ne sont pas des êtres tout d'une pièce, des logiciens rigides ; ils obéissent non à la logique intellectualiste, mais à la logique des sentiments, si différente de l'autre.

Une autre hypothèse a priori non moins contestable est celle d'une harmonie préétablie entre l'individu et la société, d'un ordre social idéal où chaque individu serait logiquement destiné à telle place dans la société et où inversement telle place dans la société serait logiquement destinée à tel individu, d'après ses aspirations et ses aptitudes. Cette prétendue catégorie n'exprime nullement une condition nécessaire et universelle des sociétés humaines, mais seulement une généralisation empirique tirée peut-être de l'observation d'un état social minutieusement réglementé et compartimenté ou encore le desideratum social d'un parfait fonctionnaire qui voudrait voir chaque chose et chaque homme à sa place. Et sans doute le the right man in the right place est un desideratum louable. Mais il n'est le plus souvent qu'un accident heureux. Une société semble se former, se maintenir au petit bonheur, selon des adaptations instables, au gré des circonstances hasardeuses, à travers des tâtonnements, des essais, des insuccès et des réussites de tout genre. Et sans doute cette conception de la société est bien, elle aussi, une métaphysique sociale, tout comme celle de M. Simmel. Mais elle a l'avantage de reconnaître que l'homme qui est un animal social n'est pas forcément pour cela un animal logique. Le rationalisme optimiste de M. S. rappelle un peu trop celui de Pangloss et donne trop l'impression d'une construction artificielle.

Reconnaissons que le kantisme social et le leibnitzianisme social ne représentent qu'un des aspects de la pensée de M. Simmel. L'historisme et le psychologisme tiennent une place importante dans sa méthode et dans son œuvre. On peut même dire que si le kantisme sociologique semble prédominer dans les vues théoriques et méthodologiques exposées dans la Sociologie, le psychologisme et l'historicisme l'emportent dans cette série de monographie si substantielles, si pleines de faits, de données historiques, d'observations psychologiques et sociales que l'auteur a consacrées à divers problèmes sociologiques particuliers et dont chacun

demanderait une analyse spéciale. Soit qu'il étudie le problème de la détermination quantitative des groupes et montre comment les variations quantitatives de ces groupes influent sur leurs configurations sociales ; soit qu'il analyse les formes diverses de domination et de subordination avec leurs conséquences pour les subordonnés, selon que la domination est exercée par un individu ou une collectivité, par un étranger ou par un membre du groupe, soit qu'il montre comment la lutte et la concurrence produisent ou plutôt sont des rapports, des réactions réciproques et constituent au fond, tout comme la coopération et l'unification, des modes de socialisation, des moyens de formation de groupes, soit qu'il étudie la signification sociologique du " secret " dans les sociétés secrètes et montre que le secret n'y est pas un principe antérieur à l'association elle-même, mais que déjà par lui-même il appartient aux formes de la vie sociale ; soit qu'il étudie les caractères psychologiques et sociologiques des haines et des hostilités qui naissent sur la base d'anciennes parentés, amitiés ou affinités, soit enfin qu'il aborde des problèmes plus spéciaux tels que ceux de la signification sociologique du " primus inter pares ", ou du " tertius gaudens ", ou l'importance de l'emploi héréditaire, du prestige, du silence, de l'ornement et de la parure, etc. ; sur tous ces domaines et dans toutes ces questions, M. S. fait appel aux ressources de la plus riche documentation historique, de la psychologie sociale la plus pénétrante et la plus sagace. — En dépit de son formalisme théorique et méthodologique, il y donne l'exemple d'un souci de la réalité historique et psychologique, et d'un éloignement pour la dialectique creuse qui n'a pas toujours été imité pas ses disciples français.

∞

(*) Georges Palante, La Sociologie de Georg Simmel. En: Revue philosophique de la France et de l’étranger, T. LXVII (Janvier a Juin 1909), Avril 1909, pp. 400-411

La sociologia di Georg Simmel

(*)

GEORGES PALANTE

Le materie contenute nell'importante opera di Georg Simmel — Sociologie. Untersuchungen uber die Formen der Vergesellschaftung, Leipsig, Duncker & Humblot, 1908 — si possono dividere in due parti:

1° Considerazioni generali di epistemologia sociologica.

2° Applicazione di queste vedute epistemologiche e metodologiche a differenti problemi di sociologia.

Le vedute epistemologiche sono esposte in parte nel primo capitolo intitolato “Il problema della sociologia”, in parte sparse nel corso dell'opera in differenti capitoli o appendici; noi ricondurremo a quattro i punti principali sulle quali vertono:

a. Concezione formale della sociologia;

b. Distinzione della sociologia e della psicologia, particolarmente della psicologia sociale;

c. Postulati o categorie a priori della sociologia;

d. Distinzione della sociologia e della filosofia sociale.

a. Concezione formale della sociologia.

La sociologia, secondo Simmel, deve essere altra cosa rispetto a un puro metodo applicato alle altre scienze (riduzione dell'individuale al sociale) o rispetto a una pura parola nuova applicata alla totalità

delle scienze dello spirito. La concezione della sociologia nel senso stretto della parola deve essere fondata sulla distinzione della materia e della forma di una società.

«Io chiamo contenuto o materia dell'associazione tutto quello che negli individui – soli sostrati immediati di ogni realizzazione storica – è dato in fatto di istinti, di interessi, di scopi, di tendenze, di stati e di movimenti dell'anima, suscettibile di generare delle interazioni tra questi individui. Per se stessi, questi contenuti che riempono la vita, queste motivazioni che a spingono non sono ancora di essenza sociale. Né la fame, né l'amore, né il lavoro, né la religiosità, né la tecnica, né le funzioni e le elaborazioni intellettuali, tali come sono date immediatamente e in se stesse, sono ancora l'associazione; esse non costituiscono questa che a partire dal momento in cui inglobano la semplice contiguità degli individui isolati in forme definite di commercio, di collaborazione, di cooperazione e di mutualità d'azione, che si situano sotto il concetto generale di interazioni. L'associazione è la forma, suscettibile di modi infinitamente vari, nella quale gli individui, sotto l'influenza di questi interessi – sensibili o ideali, momentanei o durevoli, coscienti o incoscienti – agiscono come cause finali, si fondono in una unità in seno alla quale questi interessi si realizzano» (p. 6).

In ogni fenomeno sociale il contenuto e la forma costituiscono una singola realtà. Una forma sociale non può avere più esistenza indipendente dal suo contenuto di quanto una forma spaziale possa sussistere senza la materia della quale essa è forma. Ma questi due elementi, in realtà inseparabili, possono essere isolati con un'astrazione scientifica. È questa astrazione che fonda la sociologia come scienza delle forme sociali.

Perché una tale astrazione sia possibile, c'è bisogno di una doppia condizione. Da una parte, bisogna che una stessa forma di associazione possa applicarsi a dei contenuti (interessi) differenti; e, inversamente, che uno stesso contenuto (interesse) possa rivestire tutte le forme sociali. Questa doppia condizione è realizzata nei fatti sociali. Nei gruppi più differenti per i loro scopi e per i loro

contenuti, noi troviamo le stesse relazioni formali da individuo a individuo. La dominazione e la subordinazione, la concorrenza, l'imitazione, la decisione del lavoro, la formazione dei partiti, la solidarietà o lo sdegno e l'esclusione degli elementi esterni, si riscontrano tanto in uno stato quanto in una comunità religiosa, in un gruppo di congiurati quanto in un'associazione economica, in una scuola d'arte quanto in una famiglia. E, da un altro lato, gli stessi interessi possono prestarsi alle forme sociali più differenti; per esempio, l'interesse economico si realizza tanto attraverso la concorrenza quanto attraverso l'organizzazione metodica dei produttori, talvolta attraverso l'isolamento dei gruppi economici, talvolta attraverso la loro federazione; gli interessi religiosi possono, restando gli stessi, rivestire le forme di un libero organismo o di una organizzazione fortemente centralizzata; gli interessi che poggiano sui rapporti dei sessi possono soddisfarsi nelle forme così varie della famiglia; l'interesse pedagogico conduce talvolta a un regime liberale tra maestro e allievo, talvolta a una disciplina autoritaria, etc. Così si giustifica la considerazione delle pure forme dell'associazione, fatta astrazione del loro contenuto.

Così compresa, la sociologia può essere comparata sia alla teoria della conoscenza, la quale considera le forme o categorie della conoscenza indipendentemente dal loro contenuto, sia alla geometria, la quale nei corpi non considera che la loro forma spaziale e abbandona il loro contenuto alle diverse scienze della materia. Si consideri, per esempio, la concorrenza. Nei diversi domini dove essa si manifesta, la politica come l'economia politica, la storia delle religioni come l'arte, c'è posto per determinare quello che è la concorrenza come pura forma dei rapporti umani: sotto l'influenza di quali circostanze essa nasce e si sviluppa, quali modificazioni essa subisce per il fatto della natura speciale del suo oggetto, in funzione di quali condizioni sociali essa si intensifica o si attenua, in che cosa la concorrenza degli individui differisce dalla concorrenza dei gruppi, etc. Per una sorta di sezionamento metodico, si isola l'aspetto regolare e costante del fenomeno dai suoi contenuti particolari (p. 13).

Si procederà così nei riguardi di tutte le grandi forme di interazioni sociali, nei riguardi della formazione dei partiti, dell'imitazione, della formazione delle classi, dei circoli, delle suddivisioni sociali,

nei riguardi della formazione e del ruolo delle gerarchie, della rappresentazione dei gruppi da parte degli individui, nei riguardi dell'influenza esercitata da un'ostilità comune sulla solidarietà di gruppo, etc.

A questi problemi di ordine generale se ne aggiungono altri di ordine più speciale e più complesso; questo qui, per esempio: qual è la funzione sociale dell'elemento sociale posto al di fuori dei partiti (unparteisch) e che può servire sia da mediatore sia da giudice nelle controversie? Qual è quella del “povero” come membro dell'organizzazione sociale? Qual è il significato sociologico del “primus inter pares” o quello del “terzius gaudens”, quello dell'incrocio dei circoli sociali nell'individuo, quello del “segreto” nelle società segrete?

Simmel, dunque, ammette in principio la possibilità di estrarre dalla diversità dei fatti l'unità della forma. Bisogna tuttavia tener conto della differenza che esiste tra la semplicità delle forme geometriche e la complessità e l'instabilità degli avvenimenti storici e sociali che non si lasciano mai razionalizzare interamente. Simmel insiste qui sulle difficoltà del metodo sociologico:

«Si consideri, per esempio, il fatto che, verso la fine del medioevo, certi maestri di corporazione furono costretti, sotto l'influenza dell'estensione dei rapporti commerciali, a ricorrere a dei modi di fabbricazione, a dei mezzi per attirare la clientela che non si accordavano più con i vecchi principi corporativi secondo i quali ogni maestro doveva avere gli stessi mezzi di esistenza degli altri, e che cercheranno di conseguenza di porsi al di fuori della stretta disciplina corporativa che aveva regnato sino ad allora. Come forma puramente sociologica e fatta astrazione del suo contenuto particolare, questo fatto significa che l'estensione del circolo sociale va di pari passo con una più grande indipendenza e una più grande differenziazione individuale; ma non c'è alcun metodo sicuro per estrarre dal fatto complesso questo significato sociologico. Non solamente i fatti sono qui suscettibili di interpretazioni diverse, ma non si può considerare la realtà storica se non nella sua totalità e si manca di un procedimento certo per estrarre da tutte le contingenze particolari la pura forma sociologica. Il caso è lo stesso di quello

della dimostrazione di un teorema di geometria che bisogna estrarre dal disegno grossolano di una figura particolare; ma il matematico ha questo vantaggio, che il concetto della figura è conosciuto in anticipo e dà un significato unico e indubitabile alla figura tracciata a gessetto o a inchiostro; questo vantaggio è però negato al sociologo, il quale non ha alcun mezzo sicuro per estrarre la pura forma sociologica dalla complessità del fenomeno totale» (p. 15).

Si è dunque forzati a ricorrere a un procedimento intuitivo, per operare questa separazione, lasciando a più tardi la verifica di questa intuizione su degli esempi.

Quello che aumenta la difficoltà dell'astrazione sociologica è la complessità dei punti di vista secondo i quali si può considerare un fenomeno sociale. «Si possono considerare, in generale, i fenomeni storici da tre punti di vista principali: dal punto di vista degli individui, che sono i veri sostrati delle situazioni sociali; dal punto di vista delle interazioni formali, che hanno proprio come soggetto le esistenze individuali, ma che risultano dal loro avvicinamento e dal loro commercio; infine, dal punto di vista delle realtà sociali concrete caratterizzate da un contenuto particolare di ordine economico, o tecnico, o scientifico, o giuridico, o sentimentale. Questi tre punti di vista si intrecciano continuamente. Uno stesso fenomeno parrebbe doversi sistemare talvolta sotto l'una, talvolta sotto l'altra di queste categorie. La “povertà”, per esempio, può essere considerata sia come condizione individuale, sia come categoria sociale».

Simmel da tutto questo conclude che bisogna, soprattutto agli inizi della scienza, lasciare largo spazio ai procedimenti intuitivi e istintivi, i quali si trasformeranno solamente più tardi in un metodo razionalmente elaborato.

Questa difficoltà si accresce mano a mano che si penetra di più nei dettagli dei fenomeni sociali. La sociologia si è soffermata finora alle forme sociali apparenti e in qualche modo ufficiali, tali come: Stato, unione di mestiere, clero, famiglia, corporazione, comune, armata, divisione del lavoro, etc. Ma c'è un'infinità di relazioni e di interazioni infinitesimali che si dissimulano sotto le grandi

formazioni sociali e ne fanno tutta la realtà. Ugualmente l'antica anatomia umana si limitava alla considerazione dei grandi organi – cuore, fegato, stomaco – e trascurava i piccoli elementi istologici che ha scoperto il microscopio.

«Quello che rende più difficile la fissazione di certe forme sociali invisibili è nello stesso tempo quello che le rende infinitamente importanti per l'intelligenza della società: ovvero, che esse non sono ancora cristallizzate in delle forme fisse e impersonali, ma che esse ci mostrano la società allo stato nascente; senza dubbio non dai suoi inizi storici, che noi non possiamo raggiungere, ma nei minuti avvenimenti di ogni giorno e di ogni ora, in questi legami tenui che si annodano e si snodano incessantemente; in questo flusso e in questa pulsazione della vita che non è ancora solidificata in organizzazioni sociali definite... Che gli uomini si considerino gli uni gli altri, che essi siano gelosi gli uni degli altri, che essi scrivano delle lettere, che essi pranzino gli uni dagli altri, che fuori da ogni interesse definito, essi provino dei contatti simpatici o antipatici, che la riconoscenza prolunghi e consolidi l'altruismo, che qualcuno chieda a un altro indicazioni per trovare una strada, che egli si vesta e si apparenti alla causa del vicino; questa moltitudine di rapporti da persona a persona, momentanei o duraturi, coscienti o incoscienti, futili o importanti, forma la trama continua della vita sociale. C'è bisogno per raggiungerla di una microscopia psicologica, la quale ha un'importanza tanto più grande in quanto i sociologi hanno molto trascurato questi aspetti infinitesimali della vita sociale.»

b. Differenze e rapporti della sociologia e della psicologia sociale.

Le ricerche che si viene a indicare sembrano fare della sociologia un semplice capitolo della psicologia, in ogni caso della psicologia sociale. Simmel, tuttavia, non l'intende così. Egli non vuole ridurre la sociologia alla psicologia e mantiene fermamente la distinzione delle due scienze.

«A dire il vero – dice Simmel – non v'è dubbio che tutti i processi sociali e tutti gli istinti sociali abbiano la loro sede nelle anime, che l'associazione è un fenomeno psicologico e che non c'è nel mondo dei corpi un'analogia con il fatto fondamentale che la caratterizza: ovvero che una molteplicità di elementi divengano una unità. Quale che sia l'avvenimento esteriore che noi designiamo come sociale, questo avvenimento non sarebbe che un gioco di marionette, tanto inintelligibile e spoglio di significato quanto la fuga delle nuvole o gli intrecci dei rami degli alberi se noi non riconoscessimo l'esistenza di motivazioni, sentimenti, pensieri, bisogni, in breve dei fenomeni psicologici, non solamente come i supporti di questi fatti esteriori, ma come la loro stessa essenza, ed è questo, propriamente parlando, che unicamente ci interessa. L'intelligenza causale di ciascun avvenimento sociale sarebbe dunque di fatto acquisita se si potesse dedurla dalle leggi psicologiche, per quanto problematico sia il concetto di queste ultime. In questo senso, ogni storia, ogni descrizione di uno stato sociale è un'applicazione di sapere psicologico. Ma è della più alta importanza metodologica per i principi delle scienze dello spirito in generale, rilevare che queste scienze non hanno bisogno di rimontare alle condizioni psicologiche dei fatti che esse studiano, non più di quanto noi abbiamo bisogno di dedurre il significato estetico di un quadro dalle vibrazioni molecolari (fisiche) che costituiscono i suoi colori. Le forme e le leggi di una lingua sono l'opera della nostra attività psicologica e rispondono a dei fini psicologici, esse sono purtuttavia trattate da una scienza del linguaggio che fa astrazione del contenuto psicologico del suo oggetto e studia questo oggetto in se stesso».

«È uguale per la sociologia. L'associazione è un fenomeno psicologico, ma per una astrazione legittima, la sociologia trascura il suo aspetto psicologico per non considerare se non le sue forme sociologiche, in tanto che esse possono essere analizzate, seriate, scientificamente formulate. «Prendiamo per esempio questo fatto, ovvero che il rapporto del più potente al più debole, il quale prende la forma del primus inter pares, evolve in modo da arrivare a una assoluta dominazione del primo, eliminando poco a poco gli elementi di eguaglianza. Benché nella realtà storica questa evoluzione sia essenzialmente un processo psicologico, quello che

unicamente ci interessa dal punto di vista sociale è la maniera in cui i differenti gradi di dominazione e di subordinazione si seriano fra di loro, fino a che punto la dominazione sotto un certo rapporto è compatibile con l'eguaglianza sotto altri rapporti, e a partire da quale grado di supremazia essa annienta completamente l'eguaglianza; se la possibilità di unione e di cooperazione è più grande nei primi o negli ultimi stadi di questa evoluzione».

«Prendiamo quest'altro fatto, ovvero che gli antagonismi più implacabili sono quelli che si elevano sulla base di una comunità di origine e di una affinità antica ancora sensibile, come dimostrerebbero gli odi particolarmente intensi fra parenti consanguinei. Si potrebbe considerare questo fatto come un fatto psicologico e descriverlo come tale; però, da un punto di vista sociologico, quello che ci offre di interessante non è la doppia serie degli stati psicologici che si svolgono in ognuno dei due individui o dei due gruppi, ma questa doppia serie considerata solamente sotto la categoria dell'unione e della divisione: è la questione di sapere qual è la proporzione di ostilità e di affinità suscettibile di lasciare all'insieme formato dalle due parti in presenza la sfumatura dell'affinità o dargli decisamente l'aspetto dell'ostilità; quali sono le forme della comunità di origine o di affinità più suscettibili di generare gli odi la cui crudeltà non è eguagliata da quella che sorgerebbe tra gli individui o gruppi originariamente estranei; in una parola, quali sono le forme sociali che riveste il fenomeno. È propriamente di questo che si tratta, benché d'altra parte la descrizione del processo sociale possa anche restare puramente psicologica» (p 23).

Simmel ritorna alla sua comparazione tra la sociologia e la geometria. Il sociologo estrae la forma sociologica della realtà psicologica dove essa è impegnata, così come il geometra estrae il concetto geometrico dalle figure tracciate a gessetto o a inchiostro. Lo studio del concetto geometrico non si confonde per nulla con lo studio fisico o chimico dei tratti di gessetto o di inchiostro: ugualmente lo studio sociologico non si confonde con lo studio psicologico. Altra comparazione di Simmel: un dramma non contiene da un capo all'altro che degli avvenimenti psicologici, ma

si può considerare in quanto forma d'arte, come forma tragica o comica, come simbolo della vita, etc.

La distinzione della sociologia e della psicologia spicca nettamente dalle considerazioni che precedono. Non c'è luogo di porre come un problema a parte la questione della distinzione della sociologia e della psicologia sociale, perché secondo Simmel la psicologia sociale non è altro che un caso particolare della psicologia generale o psicologia individuale. Essa ne è una branca, così come la psicologia fisiologica ne è un'altra branca. Quest'ultima studia i rapporti delle anime rispetto ai corpi; la psicologia sociale studia le modificazione subite dalle anime sotto l'influenza delle altre anime. Simmel rifiuta il misticismo sociologico che consiste nell'erigere a entità l'anima dei popoli, delle razze, etc., e a farne l'oggetto di una psicologia sociale distinta dalla psicologia individuale (p. 557). Le coscienze individuali sono la sede unica e l'unico soggetto dei fenomeni psicologici. «Le forme sociali non hanno che un'esistenza logica negli spiriti individuali (concettualismo sociale), proprio come il teorema di Pitagora, per esempio, o come le forme logiche del giudizio». E tuttavia, da un altro lato, esse hanno un valore impersonale, indipendente dalla loro realizzazione negli spiriti individuali. Il valore logico del teorema di Pitagora non dipende dal fatto che esso è o no rappresentato da delle intelligenze individuali: ugualmente, la lingua, le regole del diritto, gli imperativi etici e le forme della cultura conservano il loro valore al di fuori del carattere completo o incompleto, perfetto o imperfetto, della rarità o della frequenza della loro realizzazione nelle coscienze individuali (p. 558).

La differenza della sociologia e della psicologia sociale consiste nel fatto che la sociologia studia le forme sociali in se stesse, le serie che esse formano, i loro rapporti di coesistenza e di correlazione. La psicologia sociale studia l'azione delle forme sociali e delle interazioni sociali sulle coscienze individuali, vale a dire la loro ripercussione nelle coscienze sotto forma di sentimenti, di idee, etc. La psicologia sociale è una scienza più concreta rispetto alla sociologia, scienza essenzialmente astratta, formale, analoga alla geometria e alla logica.

c. Postulati o categorie a priori della sociologia.

Questo carattere logico della sociologia di Simmel si ritrova nella sua teoria sulle categorie a priori della sociologia. Secondo Simmel il sociologo deve porsi una questione analoga a quella che Kant si è posto nella teoria della conoscenza (Come una natura è possibile?); il sociologo si domanderà: Come una società è possibile?

Essa non lo è, risponde Simmel, se non grazie a certe condizioni o categorie a priori analoghe alle categorie kantiane. Simmel le riconduce a 3 (p. 32).

1° Noi non ci possiamo rappresentare l'individualità altrui nella sua natura individuale, la quale è in se stessa irrazionale, inesprimibile. Noi siamo forzati a pensarla sotto la categoria generale del tipo umano, la quale non la ricopre mai completamente e, a sua volta, nemmeno essa ricopre mai completamente quella generale del tipo. Per conoscere un altro, noi non lo consideriamo nella sua individualità, ma come portato, elevato, e talvolta anche abbassato al tipo generale entro il quale noi lo includiamo. D'altra parte, riguardo ciascuna personalità, noi concepiamo la personalità ideale come sarebbe se essa fosse compiuta, se avesse esaurito le sue virtualità sia nel bene sia nel male (p. 33). «Noi siamo dei frammenti non solamente dell'uomo in generale ma di noi stessi, della nostra individualità essenziale che prolunga idealmente la nostra individualità reale». Infine, noi non vediamo l'altro se non sotto gli aspetti particolari di gruppo al quale appartiene.

«All'interno di ciascun gruppo, ciascun membro vede l'altro non in un modo puramente empirico, ma sulla fede di un a priori che il circolo sociale impone alla coscienza di ciascuno dei suoi membri; nei circoli di ufficiali, di fedeli di una stessa chiesa, di funzionari, di scienziati, di membri di una famiglia, ciascuno vede gli altri sotto l'a priori di questa ipotesi: “Quello è un membro del mio circolo”».

Questa ipotesi fa sì che ciascuno veda l'altro come attraverso un velo. Così, ogni uomo è assoggettato nelle nostre rappresentazioni

dell'altro, a delle alterazioni, delle deviazioni (Verschiebungen), sottrazioni o complementi (la generalità, rispetto all'individuo, è sempre un di più o un di meno), per il fatto di queste categorie a priori: l'idea del tipo umano, l'idea della personalità ideale dell'altro, l'idea del gruppo al quale l'altro appartiene.

2° Un'altra categoria sociologica consiste nel fatto che ciascun elemento di un gruppo non è solamente una porzione del gruppo, ma è anche qualche cosa al di fuori del gruppo. «Noi sappiamo dell'ufficiale che egli non è solamente ufficiale, del commerciante che egli non è solamente commerciante, del funzionario che egli non è solamente funzionario: e questo essere extra-sociale – il suo temperamento, i suoi gusti, il suo valore personale – per poco che modifichi l'essenziale della sua attività come ufficiale, come commerciante, come funzionario, gli dà di fronte all'altro una sfumatura particolare e fa penetrare nel suo essere sociale insensibili influenze extra-sociali. Gli individui – come le professioni, come le situazioni sociali – si differenziano secondo la proporzione variabile nella quale questo elemento extra-sociale si mescola all'elemento sociale. L'amicizia e l'amore rappresentano un termine estremo, si caratterizzano per il fatto che la parte dell'individuo si riserva a se stesso si avvicina al limite zero. In un altro ordine di idee, il prete cattolico presenta lo stesso fenomeno, nel senso che in lui la funzione ricopre e assorbe completamente l'essere individuale. Il polo estremo opposto è rappresentato dalle relazioni finanziarie ed economiche che non assorbono in generale che una frazione dell'individuo. Tra questi due poli estremi si dispongono le diverse situazioni e relazioni sociali dove l'individuo e il sociale si mescolano a dei gradi variabili. Ma, dappertutto, l'elemento sociale e l'elemento extra-sociale si condizionano mutualmente e sono dati in una sintesi assolutamente indissolubile, così come nella categoria kantiana della causalità la causa e l'effetto formano una sintesi indissolubile.

3° La terza categoria a priori di Simmel è l'ipotesi di una armonia prestabilita che ogni società è tenuta a supporre tra l'individuo e la società. L'ineguaglianza e la diversità degli individui li destina a occupare ciascuno un posto e a compiere un ruolo che si armonizzi con l'insieme. Questo a priori fonda per l'individuo la possibilità di appartenere a una società. «Che ogni individuo sia destinato per le

sue qualità proprie a un certo posto nel suo ambiente sociale, [e] che questo posto che gli appartiene idealmente esista realmente nella società, è l'ipotesi preliminare che permette all'individuo di vivere la sua vita sociale».

«Questa ipotesi è indipendente dalla questione di sapere se essa perviene a una chiara coscienza di se stessa negli individui e di quella di sapere se essa si realizza nei fatti, così come l'a priori del principio di causalità non dipende dalla questione di sapere se questo principio si esprime formalmente con dei concetti definiti, o se si applica sempre perfettamente o no alla realtà psicologica. La nostra vita intellettuale poggia sull'ipotesi di un'armonia prestabilita tra la nostra intelligenza individuale e la realtà obbiettiva. Ugualmente, la vita sociale poggia sull'ipotesi di un'armonia fondamentale tra l'individuo e il tutto sociale, ancorché questa armonia ideale non impedisca in alcun modo le enormi disarmonie che la vita presenta di fatto dal punto di vista etico e dal punto di vista della felicità. Se la realtà sociale fosse organizzata senza ostacoli e senza scarti, conformemente a questa ipotesi fondamentale, noi avremmo la società perfetta, non nel senso etico o eudemonistico della parola ma nel senso concettuale o logico. O, se si vuole, noi avremmo non la società perfetta, ma la perfetta società. Nella misura in cui l'individuo realizza o no questo a priori della sua vita sociale – cioè: la continua armonia del suo essere individuale e dei circoli sociali ai quali egli appartiene – egli è o non è socializzato; la società è veramente questa armonia ideale che il suo concetto esprime».

Simmel applica il suo ideale a quella forma di associazione che è il circolo professionale. Perché si possa parlare di una professione nel senso forte della parola (la parola Beruf implica l'idea di vocazione, Ruf), l'armonia qui sopra postulata tra l'individuo e il suo circolo sociale deve essere presupposta. «Questa ipotesi comporta la conseguenza che per ciascun individuo esista nella società una posizione e una funzione alla quale egli è chiamato e di conseguenza anche l'imperativo, per l'individuo, di cercarla sino a che non l'ha trovata». Questa convinzione di un'armonia prestabilita

tra l'individuo e la società, nonostante l'elemento incalcolabile e irrazionale contenuto nelle individualità, trasforma il rapporto causale che presiede alle interazioni sociali, in rapporto logico e teleologico e designa l'individuo per la funzione di essere sociale».

Tali sono i postulati che, secondo Simmel, rendono una società possibile.

d. Oggetto della filosofia sociale.

Simmel distingue dalla sociologia la filosofia sociale. Questa è in parte una teoria della conoscenza sociologica, in parte una metafisica sociale.

La metafisica sociale di Simmel è tutta spiritualista. Per lui, come per Platone, la società è un'immagine ingrandita dell'anima individuale. È secondo delle analogie psicologiche (opposizione, accordo, combinazione delle rappresentazioni) che noi ci rappresentiamo la società; e, inversamente, è secondo delle analogie sociali (interazioni sociali, lotte, accordi) che noi ci rappresentiamo l'anima. «La società è l'immagine dell'anima; l'anima è l'immagine della società» (p. 767).

[Appunti critici sulla sociologia di Simmel]

Tali sono le vedute epistemologiche e metodologiche di Simmel. Esse hanno il vantaggio di formulare una concezione precisa della sociologia, ma esprimono delle tendenze e presuppongono dei postulati che a qualcuno potrebbero apparire contestabili. Conviene fare, secondo noi, delle riserve sui punti seguenti.

1° Sulla concezione formale della sociologia. Sembra difficile in effetti separare, anche per astrazione, lo studio delle forme sociali da quello dei loro contenuti psicologici. Si può opporre qui a Simmel la sua stessa testimonianza. Non riconosce egli per primo la difficoltà pressoché insormontabile di estrarre la pura forma sociologica dal suo contenuto storico e psicologico e la necessità

assoluta di una “microscopia psicologica” per studiare la società “allo stato nascente”, vale a dire prima che si sia cristallizzata in forme definite? L'intuizione psicologica resta per lui il procedimento essenziale e come lo strumento di precisione del sociologo.

2° Sull'assimilazione stabilita da Simmel tra la sociologia e le scienze astratte come la teoria della conoscenza, la geometria e la logica. I sociologi che hanno una conformazione (tournure d'esprit) empirica apparenteranno più volentieri la sociologia alla fisiologia e alla psicologia.

3° Sull'ipotesi di categorie sociologiche a priori condizionanti la possibilità di una società, Simmel pone all'inizio della sociologia una questione analoga a quella che Kant ha posto all'inizio della Critica della ragion pura. Questo kantismo sociologico suscita le stesse obbiezioni dell'altro. Si è spesso domandato che cosa valgano le categorie kantiane, che cosa vogliano essere al di fuori della loro applicazione alla realtà empirica. Ci si può domandare ugualmente che cosa Simmel intenda qui per le sue categorie a priori; quale senso dà qui alla parola a priori; in che cosa queste categorie a priori differiscano dalle forme sociali che egli assegna come oggetto alla sociologia; infine, se queste categorie sono altra cosa che delle ipotesi arbitrarie.

Una di queste categorie esprime la necessità, per gli individui viventi in società, di perfezionare, di completare, di logicizzare la rappresentazione empirica che essi si fanno gli uni degli altri sussumendo le loro diverse individualità sotto la categoria di tipo umano, o nel concepire una personalità reale che non sarebbe se non un frammento o un abbozzo. Questo è sempre del kantismo sociologico. Ma, di fatto, gli uomini che vivono in società non provano per nulla il bisogno di logicizzare a questo punto la loro personalità e quella altrui, essi non aspirano a conformarsi né a vedere gli altri conformarsi a un tipo logico. Non si preoccupano di conseguenze logiche né nel bene né, ugualmente, nel male. Gli uomini, del resto, agiscono gli uni sugli altri meno in virtù della rappresentazione che si fanno gli uni degli altri che del bisogno che essi hanno gli uni degli altri. Gli uomini reali non sono degli esseri tutti d'un pezzo, dei logici rigidi; obbediscono non alla logica intellettualista, ma alla logica dei sentimenti, così differente

dall'altra.

Un'altra ipotesi a priori non meno contestabile è quella di un'armonia prestabilita tra l'individuo e la società, di un ordine sociale ideale dove ciascun individuo sarebbe logicamente destinato a tale posto nella società e dove inversamente tale posto nella società sarebbe logicamente destinato a tale individuo, secondo le sue aspirazioni e le sue attitudini. Questa pretesa categoria non esprime per nulla una condizione necessaria e universale delle società umane, ma solamente una generalizzazione empirica tratta forse dall'osservazione di uno stato sociale minuziosamente regolamentato, compartimentato, o ancora il desideratum sociale di un perfetto funzionario che vorrebbe vedere ogni cosa e ogni uomo al suo posto. E senza dubbio the right man in the right place è un desideratum lodevole, ma esso non è, il più delle volte, che un fortunato accidente. Una società sembra formarsi, mantenersi fortunosamente (se maintenir au petit bonheur), secondo degli adattamenti instabili, per via di circostanze casuali, attraverso dei tentativi, delle prove, degli insuccessi e delle riuscite di ogni genere. E senza dubbio questa concezione della società è pur essa una metafisica sociale, tanto quanto quella di Simmel, ma ha il vantaggio di riconoscere che l'uomo che è un animale sociale non è forzatamente per questo un animale logico. Il razionalismo ottimista di Simmel ricorda un po' troppo quello di Pangloss e dà troppo l'impressione di una costruzione artificiale.

[Conclusioni]

Riconosciamo che il kantismo sociale e il leibnitzianesimo sociale non rappresentano che uno degli aspetti del pensiero di Simmel. Lo storicismo e lo psicologismo hanno un posto importante nel suo metodo e nella sua opera. Si può anche dire che se il kantismo sociologico sembra predominare nelle vedute teoriche e metodologiche esposte nella Sociologia, lo psicologismo e lo storicismo prevalgono in questa serie di monografie così sostanziali, così piene di fatti, di dati storici, di osservazioni psicologiche e sociali che l'autore ha consacrato a diversi problemi sociologici particolari e dei quali ciascuno richiederebbe una analisi speciale. Sia che egli studi il problema della determinazione quantitativa dei

gruppi e mostri come le variazioni quantitative di questi gruppi influiscano sulle loro configurazioni sociali; sia che egli analizzi le forme diverse di dominazione e di subordinazione con le loro conseguenze per i subordinati, secondo che la dominazione sia esercitata da un individuo o da una collettività, da un estraneo o da un membro del gruppo; sia che egli mostri come la lotta e la concorrenza producano o piuttosto siano dei rapporti, delle reazioni reciproche e costituiscano in fondo, così come la cooperazione e l'unificazione, dei modi di socializzazione, dei mezzi di formazione di gruppi; sia che egli studi il significato sociologico del “segreto” nelle società segrete e mostri che il segreto non è il principio anteriore alla stessa associazione, ma che già per se stesso appartiene alle forme della vita sociale; sia che egli studi i caratteri psicologici e sociologici dell'odio e delle ostilità che nascono sulla base di antiche parentele, amicizie e affinità; sia, infine, che egli avvicini dei problemi più speciali tali come quelli del significato sociologico del “primus inter pares” o del “terzium gaudens”, o l'importanza dell'impiego ereditario, del prestigio, del silenzio, dell'ornamento e della paura, etc.; su tutti questi domini e in tutte queste questioni Simmel fa appello alle risorse della più ricca documentazione storica, della psicologia sociale più penetrante e della più sagace.

Nonostante il suo formalismo teorico e metodologico, egli dà l'esempio di una preoccupazione per la realtà storica e psicologica, e di un allontanamento dalla dialettica tortuosa (dialectique creuse) che non sempre è stato imitato dai suoi discepoli francesi.

∞

(*) Georges Palante, La Sociologie de Georg Simmel. En: Revue philosophique de la France et de l’étranger, T. LXVII (Janvier a Juin 1909), Avril 1909, pp. 400-411

PARTE III

Schopenhauer und Nietzsche

Inhalt

Vorrede

I. Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistesgeschichtlichen Stellung

Der definitive Wert des Lebens und das Christentum. Schopenhauers Willensphilosophie als Ausdruck der inneren Lage der Gegenwart. Verlust des absoluten Lebenszweckes und weiterbestehendes Bedürfnis nach ihm. Nietzsches Ersatz des absoluten durch den relativen Zweck der Steigerung des Lebensprozesses selbst: der »Übermensch« als Formel der Menschheitsentwicklung über jedes gegebene Stadium hinaus. Das Verhältnis beider Lehren als Ergebnis dieser Grunddifferenz bei gleichem Ausgangspunkt.

II. Schopenhauer.

Der Mensch und sein Wille Die erkennbare Welt als Erscheinung in unserm Bewußtsein gegenüber dem unerkennbaren Sein der Dinge an sich. Die menschliche Seele als Treffpunkt beider Welten. Unser Wille als die absolute Realität unser selbst, als der einzige Inhalt unserer Existenz außerhalb unseres Vorstellens. Scheidung dieses Grundwillens von seiner psychologischen Erscheinung in einzelnen Begehrungen. Die Deutung des Menschen als Vernunftwesen, die moderne und die Schopenhauersche Reform dieses Begriffes.

III. Schopenhauer. Die Metaphysik des Willens

Die Mannigfaltigkeit als Erscheinungsform des Daseins, sein

ansichseiendes Wesen als unbedingte Einheit. Dadurch berechtigte Übertragung des am Menschen erkannten Grundwesens auf die metaphysische Beschaffenheit des Daseins überhaupt: die Welt als Erscheinung des metaphysischen Willens. Abwehr des Vorwurfs mythologischer Vermenschlichung des Weltbildes. Der Widerspruch im Willen und die prinzipielle Unmöglichkeit seiner Befriedigung. Die Unbegreiflichkeit des Seins und ihre Herabsetzung durch seine Deutung als Wille. Die Einheit des Willens als pessimistisches Motiv.

IV. Schopenhauer. Der Pessimismus

Das Glück als das bloße Aufhören des Entbehrungsschmerzes. Unpsychologische Zerreißung des Lebens in Nichthaben = Leid und Haben = Glück. Das antizipierte Glück in der Annäherung an das Haben. Hauptmotiv der Schopenhauerschen Irrungen: die gewaltsame systematische Vereinigung der Willensmetaphysik mit dem Pessimismus. Die Lust- und Leidbilanz und die absolute Bedeutung des Schmerzes. Die Grausamkeit. Die metaphysische Gerechtigkeit und die empirische Verteilung von Lust und Leid,

V. Schopenhauer. Die Metaphysik der Kunst

Der reine Vorstellungsinhalt der Dinge, gelöst von seiner Realität, die »Idee« als Inhalt der Kunst. Subjekt und Objekt des ästhetischen Zustandes in ihrer Enthobenheit aus der Welt als Wille, aus der Kausalität und der Individualität. Die Bedeutung des Raumes. Der Realismus. Die artistischen Probleme. Die Musik als unmittelbarer künstlerischer Ausdruck des metaphysischen Willens. Das Glück der Kunst und der Pessimismus. Die Kunst als die Einheit der Lebensgegensätze.

VI. Schopenhauer. Die Moral und die Selbsterlösung des Willens

Moral als Verneinung der Individualform des Willens. Schopenhauers Verzicht auf alle objektiven Normen und dessen Motivierung durch den Pessimismus. Die metaphysische Einheit der Wesen als Fundament der Moral. Dagegen: die ethische Bedeutung der Zweiheit. Die Liebe als Mitleid. Die negative Gemeinsamkeit der Lebenswerte. Das Sein und das Sollen. Die Freiheit. Die asketische Verneinung des Willens. Der Selbstmord. Die endgültige Erlösung.

VII. Nietzsche. Die Menschheitswerte und die Dekadenz

Die geschichtliche Steigerung der Lebensintensität als definitiver Wert. Seine Umkehrung durch Christentum und Demokratie. Tatsächliche Übereinstimmung mit christlichen Idealen. Scheidung zwischen den Begriffen der Menschheit und der Gesellschaft, das Verhältnis beider zur Individualität. Die natürliche Distanz als Bedingung der Menschheitsentwicklung. Die psychologische Unterschiedsempfindlichkeit und die Ethik Maeterlincks. Die Wertbemessung einer Epoche nach ihrem Durchschnitt und die nach ihren Höhepunkten. Der Sinn des Immoralismus.

VIII. Nietzsche. Die Moral der Vornehmheit

Der objektive Charakter der Nietzscheschen Moral. Das Ideal der Vornehmheit. Sein und Tun. Der Preis der Aufwärtsbildung. Personalismus, aber weder Egoismus noch Epikureismus. Die Verantwortlichkeit. Die ewige Wiederkunft des Gleichen in ihrer ethischen und ihrer metaphysischen Bedeutung. Die absolute Diesseitigkeit des Nietzscheschen Ideals. Die Wertung des Lebensprozesses als solchen das tiefste Scheidungsmotiv zwischen Schopenhauer und Nietzsche.

Vorrede

Die Darstellung Schopenhauers und Nietzsches wird von einander entgegengesetzten Bedenklichkeiten getroffen. Schopenhauer ist ein durchaus deutlicher Schriftsteller. Seine Denk- und Ausdrucksweise hat dafür gesorgt, daß eine »originelle Auffassung« seiner Lehre, die die bisher gültige reformierte – wie sie noch immer Plato und Spinoza, Kant und Hegel gegenüber möglich ist – ganz ausgeschlossen ist. Will die Darstellung also mehr sein, als ein bloßer Bericht, so muß sie über den Lehrgehalt selbst hinaus ihn in weitere und kritische Zusammenhänge mit Kulturtatsachen und seelischen Verflechtungen, mit Erkenntnisnormen und ethischen Werten einstellen. Ist so die bloße logische Interpretation für Schopenhauer nicht nötig, so ist sie umgekehrt für Nietzsche nicht möglich. Wenn ich hier seine dichterisch oder emotionell gesteigerte Sprache zu wissenschaftlicher Kühle herabzustimmen versuche, so ist dies nicht nur eine Umänderung der Form, sondern es heißt, seine Äußerungen zu einer Stufe der Abstraktion bringen, die sie selbst nicht beschritten haben und die deshalb unvermeidlich nach verschiedenen Richtungen hin gelegt werden kann. Für die einfach darstellende philosophische Deutung gibt er selbst unmittelbar zu wenig, während Schopenhauer dafür unmittelbar schon zu viel gibt. Aus diesen entgegengesetzten Gründen folgt für beide das gleiche: daß die tiefere Aufgabe statt auf die bloße Darlegung der Philosophie des Denkers auf eine Philosophie über den Denker gehen muß.

Der Charakter, den diese Blätter so um ihrer Gegenstände willen tragen, paßt sich ihrer grundlegenden Absicht an: einen Beitrag zu der allgemeinen Kulturgeschichte des Geistes und zum Verständnis der zeitlosen Bedeutung der Gedanken beider Philosophen zu leisten. Was in diesen Hinsichten wesentlich ist, fällt durchaus mit dem zusammen, was an den Persönlichkeiten selbst das Wesentliche und den Kern bildet. Dies ist keineswegs selbstverständlich und insbesondere nicht für Schopenhauer und Nietzsche. Von beiden besitzen wir die mannigfaltigsten Erörterungen über Probleme, die mit dem Mittelpunkt ihres Denkens in keinem notwendigen, oft in

gar keinem Zusammenhange stehen. Es wäre von vornherein nicht ausgeschlossen, daß sich unter diesen gerade ihr philosophisch oder historisch Bedeutsamstes fände – wie bei vielen Persönlichkeiten tatsächlich ihre subjektiv nebensächlichen Erzeugnisse die objektiv erheblichsten oder ergebnisreichsten gewesen sind. Darauf, daß es sich hier anders verhalte, ruht die Möglichkeit und das Recht der folgenden Ausführungen. Denn sie gehen durchaus davon aus, daß die ganz wenigen leitenden Motive, die innersten Zentren der Schopenhauerschen und der Nietzscheschen Lehren zugleich deren objektiv wertvollstes und eigentlich dauerndes bilden. Indem meine Darstellung ausschließlich diesem letzten Kern der Denkzusammenhänge gilt, verflüchtigt sich all das Sensationelle und Paradoxe, das beiden Denkern in eigentlich gleichem Maße, dem älteren gegenüber nur durch die Zeit und Gewöhnung gemildert, anhaftet. In Wirklichkeit ist dieses logisch oder ethisch Revoltierende oder Exzentrische nur der Charakter jener Nebensachen und Akzidenzen. All die geistreichen Fechterkunststücke, die frappierenden Antithesen und Paradoxien sind nur weit ausladende Ornamente oder Angriffe und Verteidigungen, die die Beziehungen der Gedanken zu andern, außerhalb ihrer stehenden angehen; aber an deren tiefstes Wesen, wie es von Innen her, als der Ausdruck eines bestimmten Typus der Menschenseele gewachsen ist, rühren sie nicht.

Dies Positive liegt, wie gesagt, dort, wo der Kern der Lehren selbst, ihr subjektiver Mittelpunkt mit dem Mittelpunkt ihrer objektiven Bedeutung zusammenfällt; und das muß es bei jedem originalen Philosophen, weil er, wie es Goethe einmal über Schopenhauer sagt, die Frage nach dem »Gegenständlichen« »aus seinem Innern, ja aus dem Innern der Menschheit« beantwortet. Damit wird das Programm dieser Darlegungen noch folgendermaßen bestimmt. Wenn man eine Persönlichkeit in einem kulturgeschichtlichen Interesse schildert, so bedeutet das niemals einen Abklatsch ihres ganzen gelebten Lebens, sondern je nach der Besonderheit jenes Interesses wird vieles ausgeschaltet, anderes herausgehoben, und – was das Wesentliche ist – das Zurückbehaltene zu einem einheitlichen Bilde zusammengeschlossen, das so gar kein unmittelbares Gegenbild in der Wirklichkeit besitzt, sondern, dem künstlerischen Porträt vergleichbar, statt der realen Totalität des Gegenstandes vielmehr eine ideelle Ausgestaltung desselben, seinen

Sinn und seine Bedeutung von einem bestimmten Darstellungszwecke aus gibt. Dem Philosophen gegenüber handelt es sich darum, aus der Gesamtheit seiner Äußerungen diejenigen auszuwählen, die einen bündigen, einheitlichen, bedeutsamen Gedankenzusammenhang ergeben – gleichgültig, ob jene Gesamtheit auch noch Widersprechendes, Abschwächendes, Zwiespältiges enthält. Die geistesgeschichtliche Entwicklung vollzieht überall diese Aussonderung, dieses Herauslösen und Zusammenschließen eines in sich zusammengehörigen Gedankenkomplexes und läßt nur das auf solche Weise gestaltete Bild eines Philosophen wirksam werden, nicht aber all die sozusagen nur psychologischen Fluktuationen, nicht das Hin- und Wiederpendeln des Gedankens, das jene kohärente Denkreihe umspielt oder ihr auch widerspricht. Der Darstellende hat diesen, in der historischen Wirkung des Philosophen sich so wie so vollziehenden Prozeß nur mit methodischem Bewußtsein zu antizipieren. Dieses, in aller Historik überhaupt stattfindende Verfahren hat als philosophiegeschichtliches – sobald das sachlich philosophische und geistesgeschichtliche statt des biographischen Interesses herrscht – die besondere Bedeutung, daß die »Widersprüche«, die mit dem wesentlichen Gedankengange kontrastierenden Äußerungen des Denkers außer Betracht bleiben dürfen. Daß ein Denker sich zwischen Ideen, die sich gegenseitig ausschließen, hin und hergewendet, ja daß er diese in einen Gedankengang zusammengebracht hat, das spricht vielleicht gegen ihn als psychologische Persönlichkeit oder gegen seine Selbstkritik; aber dagegen, daß eine dieser, einander widersprechenden Gedankenreihen richtig oder wenigstens bedeutsam ist, liefert es nicht die geringste Gegeninstanz. Man wird etwa aus Nietzsches Schriften Stellen zusammenbringen können, die seiner von mir vertretenen Auffassung unversöhnlich entgegenstehen; es genügt, wenn aus andern sich die hier vorgetragene, in sich geschlossene erweisen läßt und wenn ihre sachliche Bedeutung es rechtfertigt, sie als den eigentlich originellen und für die geistige Kultur wesentlichen Kern der Nietzscheschen Lehren zu behaupten.

I - Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistesgeschichtlichen Stellung

Alle höhere Kultur unserer Art beruht paradoxerweise darauf, daß wir, in dem Maße ihres Wachstums, zu unsern Zielen immer längere, immer umständlichere, an Stationen und Biegungen reichere Wege begehen müssen. Der Mensch ist, und zwar je höher er kultiviert ist, um so mehr das indirekte Wesen. Worauf der Wille des Tieres und des unkultivierten Menschen geht, das erreichen sie, wenn überhaupt, sozusagen in geradliniger Richtung, durch einfaches Zugreifen oder durch eine geringe Zahl einfacher Mittel: der Aufbau von Mittel und Zweck ist ohne weiteres übersehbar. Die steigende Vielgliedrigkeit und Komplizierung des höheren Lebens gestattet diese bloße Dreiheit der Reihe: Wunsch – Mittel – Zweck nicht, sondern gestaltet das Mittelglied zu einer Vielheit, in der das eigentlich wirksame Mittel wieder durch ein Mittel hergestellt wird und dieses wieder durch ein weiteres, bis jene unübersehbare Verschlingung, jener Kettencharakter unserer praktischen Betätigungen erwächst, innerhalb dessen der Mensch reifer Kulturen lebt. Es genügt, an den Nahrungserwerb zu denken, an die Einfachheit der Vornahmen, die in primitiver Kultur zur Beschaffung des Brotes genügen – oft auch freilich nicht genügen – und an die Verzweigung unzähliger Aktionen, Apparate, Verkehrseinrichtungen, vermöge deren der moderne Mensch erst das Brot auf seinem Tische findet. Durch diese Langsichtigkeit der Zweckreihen, die das Leben zu einem technischen Problem macht, wird es uns tausendfach unmöglich, das Endglied jeder Reihe in jedem Augenblick im Bewußtsein zu haben; teils, weil wir sie nicht überblicken können, teils weil der je nächste, vorläufige Schritt die ganze Konzentration unserer seelischen Energien beansprucht, bleibt das Bewußtsein an den Mitteln hängen, die Endziele, von denen dieser ganzen Entwicklung Sinn und Bedeutung kommt, rücken an unseren inneren Blickhorizont und versinken schließlich hinter ihm. Die Technik, d.h. die Summe der Mittel für die kultivierte Existenz, wächst zum eigentlichen Inhalt der Bemühungen und Wertungen auf, bis man auf allen Seiten von

kreuz und quer verschlungenen Reihen von Unternehmungen und Institutionen umgeben ist, denen allenthalben die abschließenden, definitiv wertvollen Ziele fehlen. In dieser Lage der Kultur erst taucht das Bedürfnis nach einem Endzweck des Lebens überhaupt auf. Solange es von kurzen Zweckreihen, jede für sich befriedigend, erfüllt ist, liegt ihm die suchende Unruhe fern, die aus der Besinnung über das Gefangensein in einem Netzwerk bloßer Mittel, Umwege, Vorläufigkeiten hervorgehen muß. Erst wenn unzählige Tätigkeiten und Interessen, auf die wir uns wie auf endgültige Werte konzentrierten, uns nun doch in ihrem bloßen Mittelscharakter klar werden, erwächst die angstvolle Frage nach dem Sinn und Zweck des Ganzen; über die Einzelzwecke, die nicht mehr ein Letztes, sondern nur noch ein Vorletztes und Vorvorletztes sind, steigt das Problem einer wirklich vollendeten Einheit auf, in der all jene unabgeschlossenen Strebungen ihre Reife und Ruhe fänden, die die Seele aus aller Wirrnis der bloßen Vorläufigkeiten erlöste.

Zum ersten Mal in der Weltgeschichte, die wir kennen, scheint die Kultur der griechisch-römischen Welt zu Beginn unserer Zeitrechnung die Seelen in diese Verfassung getrieben zu haben. Die Zwecksysteme des Lebens waren so komplizierte geworden, die Reihen des Handelns und Denkens so vielgliedrige, die Interessen und Bewegtheiten des Lebens so ausgedehnte und von so vielen Bedingungen abhängige, daß sich nun in den dumpfen Trieben der Masse ebenso wie in der Selbstbesinnung des philosophischen Bewußtseins ein unruhiges Suchen nach dem Ziele und der Bedeutung des Lebens überhaupt auszulösen scheint. Daß das carpe diem der Genußmenschen die Frage abschnitt, war gerade der Beweis für ihre Existenz: die Sinnenfreude des Augenblicks freilich hatte ihren Zweck in sich selbst, und indem sie das Leben in lauter einzeln akzentuierte Momente zerlegte, entzog sie es gewaltsam dem Bedürfnis einer absoluten Einheit. Der Mystizismus importierter orientalischer Kulte, die verbreitete Neigung zu jedem Aberglauben, zugleich mit dem Kampf gegen die Vielgötterei bewiesen es, daß die Welt in der Breite des verworrenen Lebens keinen Sinn mehr fand.

In dieser, innerlich vielleicht bedürftigsten Lage, in der sich je die historische Menschheit befand, brachte das Christentum die

Erlösung und Erfüllung. Es gab dem Leben jenen absoluten Zweck, dessen es bedurfte, nachdem seine Vielfältigkeit und Umständlichkeit es in einen Irrgarten von lauter Mitteln und Relativitäten sich hatte verlaufen lassen. Das Heil der Seele und das Reich Gottes bot sich jetzt den Massen als ein unbedingter Wert, als das definitive Ziel jenseits alles Einzelnen, Fragmentarischen, Sinnlosen des Lebens. Und von diesem Endzweck haben sie gelebt, bis das Christentum in den letzten Jahrhunderten unzähligen Seelen gegenüber seine Macht verlor. Aber das Bedürfnis eines Endzwecks des Lebens ging damit nicht zugleich verloren, sondern im Gegenteil: wie jedes Bedürfnis durch langdauernde Befriedigung fester, tiefer wurzelt, so hat das Leben eine tiefe Sehnsucht nach einem absoluten Zwecke behalten, auch und gerade nachdem der Inhalt, der die Anpassung an diese Form des inneren Daseins bewirkt hatte, ausgeschieden ist. Diese Sehnsucht ist die Erbschaft des Christentums, es hat das Bedürfnis nach einem Definitivum der Lebensbewegungen hinterlassen, das als ein leeres Drängen nach einem ungreifbar gewordenen Ziele weiterbesteht.

Die Philosophie Schopenhauers ist der absolute, philosophische Ausdruck für diesen inneren Zustand des modernen Menschen. Es ist das Zentrum seiner Lehre, daß das eigentliche, metaphysische Wesen der Welt und unser selbst seinen ganz umfassenden und allein entscheidenden Ausdruck in unserm Willen besitzt. Der Wille ist die Substanz unseres subjektiven Lebens, wie und weil das Absolute des Seins überhaupt ein rastloses Drängen, ein stetes Übersichhinausgehen ist, das aber, gerade weil es der erschöpfende Grund aller Dinge ist, zu ewiger Unbefriedigtheit verurteilt ist. Denn nun kann der Wille nichts außer sich finden, woran er sich befriedige, weil er immer nur sich selbst in tausend Verkleidungen greifen kann, von jedem scheinbaren Ruhepunkt seines endlosen Weges weitergetrieben wird. Damit ist die Eingestelltheit der Existenz auf einen Endzweck und die gleichzeitige Versagtheit seiner in eine Gesamtweltanschauung projiziert; gerade die Absolutheit des Willens, mit dem das Leben identisch ist, läßt ihn nicht an irgend einem Außerhalb-seiner zur Ruhe kommen, weil es kein Außerhalb-seiner gibt, und sie drückt damit die Lage der momentanen Kultur aus, wie sie von der Sehnsucht nach einem Endzweck des Lebens erfüllt ist, den sie als für immer entschwunden oder illusorisch empfindet.

Eben diese vom Zweckwillen getriebene und des Zweckes beraubte Welt ist der Ausgangspunkt Nietzsches. Aber zwischen Schopenhauer und ihm liegt Darwin. Während Schopenhauer an der Verneintheit des Endzweckes halt macht und darum nur die Verneinung des Lebenswillens überhaupt als praktische Folge übrig behalten kann, findet Nietzsche an der Tatsache der Entwicklung des Menschengeschlechts die Möglichkeit eines Zweckes, der das Leben wieder sich bejahen läßt. Für Schopenhauer ist das Leben, weil es an sich selbst Wille ist, in letzter Instanz zur Wert- und Sinnlosigkeit verurteilt, es ist dasjenige, was schlechthin nicht sein sollte. In dem Grauen vor dem Leben spitzt sich für ihn jenes Entsetzen zu, das gewisse Naturen vor der Tatsache des Seins überhaupt empfinden, im Gegensatz zu andern, die das Sein als solches, als Form, unabhängig von den Inhalten, die es bietet, mit dem Glück einer sinnlichen oder religiösen Ekstase füllt. Ihm geht völlig das Gefühl ab, das bei Nietzsche überall durchbricht: das Gefühl für die Feierlichkeit des Lebens. Aus dem Entwicklungsgedanken hat Nietzsche den, Schopenhauer gegenüber, völlig neuen Begriff vom Leben geschöpft: daß es von sich aus, seinem eigensten, innersten Wesen nach, Steigerung, Mehrung, wachsende Konzentrierung der umgebenden Weltkräfte auf das Subjekt ist. Durch diesen in ihm unmittelbar gelegenen Trieb und die Gewähr der Erhöhung, Bereicherung, Wertvollendung kann das Leben selbst zum Zweck des Lebens werden und ist damit der Frage nach einem Endzweck enthoben, der jenseits seines rein und natürlich verlaufenden Prozesses läge. Diese Vorstellung vom Leben – die dichterisch-philosophische Verabsolutierung der Entwicklungsidee Darwins, dessen Einfluß auf sich Nietzsche in seiner späteren Epoche sehr unterschätzt hat –, diese Vorstellung erscheint mir als der Ausdruck des, für jede Philosophie letztinstanzlich entscheidenden Lebensgefühls bei Nietzsche und seiner tiefsten und notwendigen Abbiegung von Schopenhauer.

Das Leben, in seinem prinzipiellsten Sinne, der noch jenseits des Gegensatzes von körperlicher und geistiger Existenz steht, tritt hier als eine unabsehliche Summe von Kräften oder Möglichkeiten auf, die von sich aus auf die Steigerung, das Intensiverwerden, den Wirkungszuwachs des Lebensprozesses selbst gerichtet sind; diesen aber durch Analyse zu beschreiben, ist nicht möglich, weil er in seiner Einheitlichkeit das letztgreifbare Grundphänomen unser

selbst ausmacht. Das tatsächliche Leben ist in dem Maße mehr oder weniger »Entwicklung«, in dem mehr oder weniger von jenen in ihm gelegenen, auf die Verstärkung seines eigenen Seins gerichteten Elementen zur Entfaltung gelangen. Ob ein tatsächlicher Vorgang als Entwicklung gelten soll – im historisch-psychologischen oder auch im metaphysischen Sinne –, hängt demnach nicht mehr von einem außerhalb seiner gesetzten Endziel ab, das von sich aus jenem Vorgang ein Maß von Mittel- oder Übergangsbedeutung zuteilte. Es handelt sich für Nietzsche darum, den sinngebenden Zweck des Lebens, der an seinem Ort außerhalb des Lebens illusionär geworden war, wie durch eine Rückwärtsdrehung in das Leben selbst zu verlegen. Dies konnte nicht radikaler geschehen, als durch ein Bild des Lebens, in dem seine in ihm selbst indizierte Erhöhung, die bloße Verwirklichung dessen, was das Leben rein als solches an Steigerungsmöglichkeiten enthält, alle Zwecke und Werte des Lebens in sich schließt. Jedes Stadium des menschheitlichen Daseins findet jetzt seinen Zweck nicht in einem Absoluten und Definitiven, sondern in dem nächsthöheren, in dem alles in dem früheren nur Angelegte zu größerer Weite und Wirkung erwacht ist, in dem also das Leben voller und reicher geworden ist, in dem mehr Leben ist. Der Nietzschesche Übermensch ist nichts anderes als die Entwicklungsstufe, die über der jeweils von einer gegenwärtigen Menschheit erreichten liegt, nicht ein fixiertes Endziel, das der Entwicklung ihren Sinn gäbe, sondern der Ausdruck dafür, daß es keines solchen bedarf, daß das Leben in sich selbst, d. h. in dem Überwundenwerden jeder Stufe durch eine vollere und entfaltetere seinen Eigenwert besitzt. Das Leben, dessen Inhalte hier nur die Seiten oder Erscheinungen seines geheimnisvoll einheitlichen Prozesses sind, ist seine eigne letzte Instanz geworden; und dies stellt sich, weil das Leben Entwicklung und kontinuierliches Fließen ist, so dar, daß jede Verfassung des Lebens ihre höhere, sinngebende Norm in der nächsten findet, zu der sie ihre in ihr selbst noch gebundenen Kräfte entfaltet.

Hier zunächst muß die Interpretation Nietzsches einsetzen, um seine Antwort auf das Problem der historisch-seelischen Lage zu begreifen, von der ich ausging, und deren abschließende und seinen Weg bestimmende Konsequenz Nietzsche in der Willenslehre Schopenhauers vorfand. Nietzsche stellt und löst die entscheidende Frage freilich nicht in abstrakt-logischer Form, die es aus seinen,

mehr auf Einzelprobleme gerichteten Äußerungen erst herauszudestillieren gilt.

Die Lösung der Aufgabe vermittels jenes Lebensbegriffs hängt an der Möglichkeit, eine Entwicklung zu statuieren, die nicht durch einen Endzweck dominiert wird. Denn zunächst scheint doch nur ein solcher eine Geschehensreihe wirklich zur »Entwicklung« zu machen, d. h. aus dem bloßen Nacheinander gleichwertiger Stadien ein aufsteigendes Übereinander eben dieser zu gestalten; denn wie sollte das spätere als ein entwickelteres, dem früheren gegenüber, auftreten, wenn jenes sich nicht durch die größere Nähe zu einem definitiv wertvollen Endglied der Reihe, durch den reicheren Anteil an einer schließlich erstrebten Erfüllung als das wertvollere legitimierte? Das bloße Anderswerden, das der rein kausale Verlauf der Dinge darbietet, würde so erst durch ein irgendwie vorausgesetztes Ziel zu einer Entwicklung im Wertsinne des Wortes, so daß der Entwicklungsbegriff doch von sich aus wieder, mehr oder weniger versteckt, dem Verhängnis des absoluten Endzwecks verfiele, aus dem er gerade erlösen sollte. Allein er entgeht dem vielleicht gerade durch eine sehr reine Fassung: wenn Entwicklung nur als die Entfaltung der in einer gegebenen Erscheinung latenten Energien gilt, als das Wirklichwerden dessen, was sie in der Form der Möglichkeit birgt. Dann aber müßte, so ließe sich erwidern, jegliches Geschehen als Entwicklung gelten, insofern doch ein jedes im Aktuellwerden vorhandener Spannkräfte besteht. Dies ist richtig; allein, um auf dem für uns nur wesentlichen Gebiet seelischer und gesellschaftlicher Entwicklungen zu bleiben: nicht alle Spannkräfte entwickeln sich! Unzählige verbleiben in ihrer Gebundenheit, unzählige werden von Ereignisreihen, die aus andern Richtungen zufällig auf sie stoßen, gleichsam eingeschluckt, unzählige werden durch mangelnde oder hypertrophische Bedingungen aus der Bahn gebogen, die sie, sich selbst und ihrem eignen Sinn überlassen, unzweifelhaft nehmen würden. Von natürlicher Entwicklung im eigentlichen Sinn können wir also da sprechen, wo latente Energien mit sehr ausgesprochenen eignen Direktiven an einem Wesen oder einem Komplex von Wesen vorliegen und ein erheblicher oder entscheidender Teil derselben die Verwirklichung findet, auf die sie objektiv angelegt sind.

Ein ungeheurer Optimismus kommt hier zu Worte. Eine solche

Beschaffenheit der im Menschen angelegten Möglichkeiten wird vorausgesetzt, daß die bloße Verwirklichung eines großen Maßes derselben schon den Wert dieser Verwirklichung gewährleistet, oder richtiger: ausmacht. Man kann wohl einwenden: eine Entwicklung, die den Wert des Lebens tragen soll, könne doch nur die wertvollen, nicht auch die schlimmen Möglichkeiten unseres Wesens einschließen, und dadurch ruhe die ganze Theorie auf dem Zirkel, daß der Wert des Lebens in der Entwicklung des Lebens bestehe, die Entwicklung aber schon die Auswahl nach Wertgesichtspunkten voraussetze; und hierüber wird später zu sprechen sein. Für jetzt aber begegnet diesem Bedenken die hinreichend weite Auffassung des Entwicklungsgedankens, mit der der für alle menschliche Geistigkeit typische Umschlag von Quantität in Qualität vielleicht sein tiefstes, metaphysisches Beispiel gewinnt: diejenigen Reihen des Lebens, die man die schlechten und wertlosen nennt, seien eben solche, die, unmittelbar und in ihren Folgen, ein relativ erhebliches Quantum von Spannkräften unsres Wesens unterdrückten; andrerseits, was wir als gut und wertvoll bezeichnen, ist in seinem schließlichen Erfolge dasjenige, was ein Maximum von gebundenen Energien in uns, in der Menschheit frei macht – während für den Pessimismus Schopenhauers umgekehrt alles »mehr leben« das Schlimme schlechthin ist, die bloß quantitative Tatsache, daß etwa noch eine gebundene Lebensreihe mehr in die Wirklichkeit übergeführt wird, die Sinnlosigkeit der Tatsache des Lebens von neuem bestätigt.

Gemäß diesem, alles bestimmenden Grundunterschied in der Teleologie des Lebens zwischen Schopenhauer und Nietzsche ist es durchaus nachfühlbar, daß für Schopenhauer das menschliche Dasein sich in seiner inneren Rhythmik als eine undurchbrechbare Monotonie darstellt. Von seinen Schilderungen und Wertungen des Menschenlebens habe ich manchmal den Eindruck, als ob nicht sowohl die positiven Schmerzen, als die Langeweile, die lähmende Eintönigkeit des Tages und des Jahres die tiefste Substanz seines Pessimismus wäre. Es ist die Abwesenheit jedes Entwicklungsgedankens, die die Welt und die Menschheit in trostlose Immergleichheit bannt. Solange das Leben noch einen absoluten Zweck hatte, gab ihm das variierende Verhältnis zu diesem ein reiches Spiel von Licht und Schatten. Nun jener weggefallen ist, während doch die weiterlebende Sehnsucht nach

ihm das stumpfe Hinnehmen der einförmigen Gegebenheiten verhindert, tritt die Qual der Langenweile, die Empörung über die matte Trostlosigkeit des Lebenslaufes als die allein angemessene Gefühlsreaktion auf. Die Tatsache der Langenweile beweist ihm die Sinnlosigkeit des Lebens: denn wenn wir mit nichts beschäftigt, von keinem Einzelinhalt erfüllt wären, so fühlten wir, allein und rein, das Leben selbst – und das eben bewirke jenen unerträglichen Zustand. Tiefer als an irgend einem anderen Punkte offenbart sich hier der Radikalismus der Wendung von Schopenhauer zu Nietzsche. Die tiefste Herabwürdigung und der höchste Triumph des Lebensprozesses hängt gleichmäßig an der Verneinung eines absoluten, außerhalb seiner gelegenen Zweckes und Wertes: jene, indem sich das Leben nun, leer und sinnlos, um sich selbst zu drehen scheint, wie das Eichhörnchen im Rade, dieser, indem das Leben als Entwicklung den von außen ihm entrissenen Zweckcharakter in sein inneres und eigenes Wesen zurücknimmt.

Aus derselben Wurzel wächst der Unterschied der Bilder, die sich beide von den Bedeutungsunterschieden innerhalb der Menschheit machen. Der gelegentlich hervorbrechende geistesaristokratische Hochmut Schopenhauers ist eine Inkonsequenz gegenüber seinen fundamentalen Überzeugungen. Jene Monotonie, daraus hervorgehend, daß dem Leben eigentlich jeder Maßstab fehlt, an dem sich Wertdifferenzen innerhalb seiner feststellen ließen – muß sich auf das Verhältnis der Menschen untereinander fortsetzen. Wenn keine Existenz positiven Wert besitzt, sondern, was ihm als Vollendung erscheint, nur in dem Maße gewinnt, in dem sie sich der Vernichtung nähert, so muß die graue Immergleichheit, der Mangel jedes eigentlichen Rangunterschiedes, wie für die Momente der Existenzen, so für die Reihe dieser ganzen gelten. Er zieht diese Folgerung auch mindestens da, wo er die sittliche Aufgabe formuliert: der ganz moralische Mensch mache zwischen sich und den andern keinen Unterschied, er erkenne, wenn auch nicht theoretisch bewußt, so doch praktisch die tiefe metaphysische Einheit alles Seienden, der gegenüber die individualisierende Sonderung nur ein täuschender Schein, die Folge unserer subjektiven Auffassungsformen, sei. Es scheint, als ob jene absolute Einheit unserer Wesenswurzel nicht sowohl der Grund unserer schließlichen Nichtunterschiedenheit wäre, sondern umgekehrt der Ausdruck oder Reflex dieser letzteren, die aus dem Mangel des

definitiven, unterschiedgebenden Lebenszweckes hervorgeht. Dagegen nun muß die neue Kreierung eines solchen, wie Nietzsche sie vollzieht, an die Stelle solcher metaphysischen Demokratie die schärfste Rangdistanz und Aristokratie setzen. Die Entwicklung des Gesamtlebens vollzieht sich nicht a tempo in all seinen Trägern; ihre Formel vielmehr ist, daß unsere Gattung in jedem Augenblick aus einer Stufenfolge mehr oder weniger entwickelter Existenzen besteht und daß die jeweils höchsten unter ihnen das Maß zeigen, zu dem das Leben gelangt ist. Liegt dessen Sinn darin, daß es Entwicklung ins Unendliche ist, so bedeutet die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen den definitiven Wertunterschied zwischen den Individuen. Das Entwicklungsprinzip macht Nietzsche zum Aristokraten, weil es den Sinn jeder niederen Stufe des Daseins in die nächste, über jene sich erhebende verlegt. Das Höhere ist überhaupt nur unter der Bedingung möglich, daß ein Minderes sei oder gewesen sei; im Gegensatz zu der »Gleichheit vor Gott« und dem absoluten Werte jeder Menschenseele als solcher – welch alles für Schopenhauer ersichtlich mit negativem Vorzeichen weiterbesteht – kann es für Nietzsche zu keinem Werte überhaupt kommen, wenn nicht ein niederer vorhanden ist; und keiner Stufe kann ein absoluter Wert zukommen, sondern nur der: die vollere Entfaltung einer tieferen zu sein, die in dieser Werdemöglichkeit den Sinn ihres Daseins besaß, – und ihrerseits die Bedingung einer wieder über sie hinausgehenden zu sein. Wenn Leben Entwicklung ist, so ist die aristokratische Ungleichheit seiner Formen mit logischen Klammern darein vernietet – gerade wie das Ausschalten des Zweckes überhaupt diese Formen in selbstverständliches Nivellement sinken läßt.

Die Verschiedenheit in der Attitüde beider Philosophen gegenüber der Gleichheit ihres Ausgangspunktes – der Verneinung des absoluten Seins-Zweckes – markiert sich endlich an demjenigen Werte, auf den gerade die Schopenhauersche Entwertung der Welt ihn hindrängt. Wo über den Moment hinaus weder ein unbedingtes Ziel liegt, wie im Christentum, noch ein relatives, wie in der Entwicklungstheorie Nietzsches, rückt ein schließlich unvermeidlicher Wertakzent auf die vom Moment selbst umschlossenen Erregungen, auf Lust und Leid. Wer einen Zweck des Lebens ablehnt, muß Eudämonist werden, weil Lust und Leid jetzt als die einzigen Pointierungen des aus Augenblicken

zusammengesetzten Lebens erscheinen, von denen keiner eine Bedeutsamkeit über sich hinauserstreckt. Die Summe des Leidens, die Unmöglichkeit, daß ein erreichbares Glücksquantum jenes je aufwöge, ja, schon die Tatsache des Leidens überhaupt, die, noch jenseits aller Frage des Maßes, durch keinerlei Glücksempfindung wirklich gutgemacht werden kann – dies ist für Schopenhauer der empirische und schon für sich entscheidende Beweis für die Sinnlosigkeit der Welt, die von vornherein durch ihren Willenscharakter feststeht. Die Verneinung des Willens zum Leben, die er als die praktische Lösung des Welträtsels anbietet, ist ihrem Werterfolge nach nichts anderes als die Erlösung von den Leidempfindungen des Lebens. Vor solchem Absolutwerden der Momentwerte ist Nietzsche dadurch sicher, daß seine Entwicklungswerte ihr Wesen gerade in der Überwindung jedes Einzelmomentes haben. Den Wert des Lebens von Lust und Leid abhängen zu lassen, muß ihm in demselben Maße und aus demselben Grunde als eine Perversität erscheinen, wie die ethische Gleichsetzung aller Wesen: ein Haltmachen des Wertgefühles auf der breiten Vorläufigkeit der Existenz, die doch zum Überwundenwerden zugunsten ihrer Gipfelentwicklung bestimmt ist. Mit Lust und Leid verläuft sich das Leben jedesmal sozusagen in eine Sackgasse, und sie jedesmal als ein Definitivum anzusehen, wäre nicht anders, als mitten im Satze einen Punkt zu setzen. Von seinem Entwicklungsideal aus bezeichnet Nietzsche sie deshalb richtig als »Begleitzustände«. Sie sind bloße, in das Subjekt zurückfallende Reflexe der Weiterbewegung des Lebens, dessen Ziele, die jeweilig höheren Beschaffenheiten unserer Art, deshalb keine Rücksicht auf jene kennen dürfen. Ja, höchstens kann selbst Lust und Schmerz den Zielwerten des Lebens untertan gemacht werden: »Die Zucht des großen Leidens«, sagt er einmal, bewirke »alle Erhöhungen der Menschheit«. In diese Umdrehung der Bedeutung eudämonistischer Zustände drängt sich noch einmal der ganze Gegensatz der Schopenhauerschen und der Nietzscheschen Welt zusammen: für jene Glück und Leid Definitiva des Lebenswertes, weil sie allein ihrer seelischen Struktur nach sich der Vergleichgültigung entziehen, mit der der Fortfall jedes Endzwecks das Leben geschlagen hatte – für diese wegen eben dieses Momentcharakters die eigentlichen Gleichgültigkeiten, Stationen, auf denen es für das Leben keinen Aufenthalt lohnt. Wo aber dennoch ein Strahl von Wert auf sie fällt, ist es nicht, weil sich das

Leben zu ihnen hin entwickelt, sondern umgekehrt, weil und wenn sie sich bis zu dem Leben hin entwickeln, als Mittel seiner Steigerung ausgenutzt werden.

Auch widerspricht dem gar nicht jene Apotheose der Lust, mit der der Zarathustra schließt:

Lust – tiefer noch als Herzeleid:

Weh spricht: vergeh!

Doch alle Lust will Ewigkeit –

Will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Denn hier faßt er vom Glück gerade den Zug, durch den es – zwar nicht in seiner seelischen Tatsächlichkeit, aber in seinem idealen Sinne, dem es sich von dieser Tatsächlichkeit her entgegenstreckt – sein bloßes Augenblicksleben überwindet: jedes Glück enthält die Sehnsucht seiner Dauer, mit seiner flüchtigen Wirklichkeit ist – wie eine Forderung, deren Recht durch ihre Unerfülltheit nicht erlischt – ein Wollen, ja, ein Sollen seines ewigen Bestandes innerlichst verwachsen. Von dieser besonderen Kategorie her fällt für Nietzsche ein Glanz der Ewigkeit über das Glück und läßt es an der Bedeutung teilnehmen, die Nietzsche diesem Begriff, scheinbar mystisch, in Wirklichkeit aber in genauer Konsequenz seiner Grundanschauungen zuteilt. Für Schopenhauer muß die Ewigkeit alles Seins der fürchterlichste aller Gedanken sein: denn sie bedeutet für ihn die absolute Unerlöstheit, die Unbeendbarkeit des Weltprozesses, von dem schon jeder einzelne Moment sinnlose Qual ist. Da es innerhalb des Daseins keine Erlösung gibt, so ist die Ewigkeit das genaue logische Gegenteil des einzigen Gedankens, in dem Schopenhauer einen Trost und Sinn der Existenz sehen kann: seiner seelischen Verneinung und metaphysischen Vernichtung. Gerade der eine Gedanke aber, durch den Nietzsche sich dem Pessimismus der Lebenszwecklosigkeit entwindet: der Triumph des ins Endlose aufsteigenden Lebens über jede noch so unvollkommene

Gegenwart – ist gerade nur unter der Bedingung der Ewigkeit ausdenkbar. Sie muß – mindestens als Ideal und als symbolischer Ausdruck der Vernunftform des Daseins – zur Verfügung stehen, wie ein Rahmen, in den sich allein der Erlösungs- und Zweckprozeß der Welt fassen kann. Sie ist die Brücke, über die hin Nietzsche von seinem pessimistischen Ausgangspunkt zu einem Optimismus gelangt; denn sie gibt die ins Absolute gesteigerte Möglichkeit, das Nein gegenüber jedem Gegebenen, für jetzt Wirklichen, mit dem Ja gegenüber dem Dasein überhaupt zu verbinden, das jeder unvollkommenen Gegenwart nun den unbegrenzten Raum für ihre Entwicklung ins Vollkommenere bietet. Der Ewigkeitsgedanke ist die Wasserscheide, an der die aus dem gleichen Urquell entsprungenen Ströme des Schopenhauerschen und des Nietzscheschen Denkens die Entgegengesetztheit ihres Laufes offenbaren. –

Stellt man sich so den ganz allgemeinen Tendenzen der beiden Denker gegenüber, so wird sich die Sympathie des modernen Menschen für Nietzsche entscheiden. Man mag die Darwinsche Form der Entwicklungslehre ablehnen; daß aber das Leben seinem eigenen Sinne nach und in seinen innersten Energien die Möglichkeit, Bestrebung, Gewähr dafür besitzt, zu vollkommneren Formen, zu einem Mehr seiner selbst und über jedes Jetzt hinaus zu schreiten – dies ist doch wohl der große Trost und die Unverlierbarkeit des modernen Geistes, die durch Nietzsche zum Lichte der gesamten seelischen Landschaft geworden ist. Dieses Grundmotiv überstrahlt seine antisoziale Ausgestaltung bei Nietzsche derart, daß er trotz ihrer Schopenhauer gegenüber als der sehr viel adäquatere Ausdruck des gegenwärtigen Lebensgefühls erscheint. Und dies gehört zur Tragik der Erscheinung Schopenhauers, daß er mit den besseren Kräften die schlechtere Sache verteidigt. Denn mit Nietzsche verglichen ist er unzweifelhaft der größere Philosoph. Er besitzt die geheimnisvolle Beziehung zum Absoluten der Dinge, die der große Philosoph nur noch mit dem großen Künstler teilt, so daß er, in die Tiefen der eigenen Seele hineinhörend, den tiefsten Grund des Seins in sich zum Klingen bringt. Auch dieser Ton mag subjektiv gefärbt sein und nur in den von vornherein ebenso gestimmten Seelen weitertönen; das Entscheidende ist das Tiefenmaß des Hinunterreichens überhaupt, die Leidenschaft für das Ganze der Welt, während der nicht

metaphysische Mensch an ihren Teilen hängen bleibt. Eben dieses Sichstrecken des subjektiven Lebens bis zum Boden des Daseins überhaupt geht Nietzsche ab. Ihn bewegt nicht der metaphysische Trieb, sondern der moralistische, er sieht nicht nach dem Wesen des Seins hin, sondern nach dem Sein der menschlichen Seele und ihrem Sollen. Er hat die psychologische Genialität, in der eigenen Seele das psychische Leben der heterogensten Menschentypen widerhallen zu lassen und die ethische Leidenschaft für den Wert des Typus Mensch überhaupt; aber mit allem Adel seines Wollens und aller funkelnden Beweglichkeit seines Geistes fehlt ihm der große Stil Schopenhauers, der aus seinem Gerichtetsein auf den absoluten Grund der Dinge – nicht nur des Menschen und seines Wertes – hervorgeht und der eigentümlicherweise gerade den Menschen der äußersten psychologischen Verfeinerung versagt zu sein scheint.

Diese Ungleichheit des Niveaus ist freilich um so interessanter festzustellen, als beide von der gleichen, zur Frage werdenden Antwort der Seele auf die Lage der geistigen Kultur ausgehn; allein sie würde einen eigentlichen Parallelismus in der Darstellung beider Denker, als Konfrontierung ihrer einzelnen Lehren, zu einem noch schieferen Problem machen, als er es schon von vornherein wäre. Denn eine solche Gegeneinanderhaltung entkleidet das Einzelne der eigentlich persönlichen Färbung, die nur in dem gesamten Zusammenhang mit den ihm verschwisterten Gedanken aufleuchtet. Diese aber ist doch nicht ein für die Sache unwesentlicher lyrischer Oberton, sondern umgekehrt, jede einzelne sachliche Behauptung gewinnt ihre philosophische Bedeutung, ihren organischen Charakter erst als Teilausdruck einer bestimmt gerichteten seelischen Einheit, eines persönlichen, aber typischen Gesamtaspektes des Lebens. Je »persönlicher« eine geistige Persönlichkeit ist, desto eifersüchtiger bewahrt sie den eigentlichen Sinn jeder Äußerung für den Zusammenhang ihres eigenen Wesens auf (so wenig dieses »Wesen« sich mechanisch mit der Gesamtheit seiner Einzeläußerungen deckt), desto fälschender und widerspruchsvoller ist es, sie mit einer anderen zu messen – gleichviel ob sich als Resultat Gleichheit oder Ungleichheit ergibt. Ja, die Vergleichung selbst von Gesamtpersönlichkeiten erscheint mir als ein, wenn auch nicht in so deutlich aufzeigbarer Art, widerspruchsvolles Unternehmen. Denn die Persönlichkeit ist in

dem Maße, in dem sie eben Persönlichkeit ist, etwas schlechthin Unvergleichbares; dies ist ihr inneres Wesen, nicht die Folge der Komplikation oder Schwierigkeit der Aufgabe. Jede Vergleichung, die die eine auf denselben Generalnenner mit der anderen bringen muß, vergewaltigt ihre Einzigkeit, welche ihren Maßstab nur an der Idee ihres eigenen Seins oder an ideellen, über die Persönlichkeit überhaupt hinweggreifenden Normen findet. Aber diese in der Parallele, im Aufsuchen der »Beziehungen« gelegene leise Verbiegung und Herabsetzung der großen Persönlichkeit scheint dem Epigonen eine größere Vertrautheit mit jener zu gewähren und ihre Unnahbarkeit in der vielleicht einzigen Weise, die den Respekt völlig wahrt, zu nivellieren.

Nun ist die Persönlichkeit in diesem absoluten Sinne ein immer nur unvollkommen erreichtes Entwicklungsziel, die Qualitäten der Menschen verbleiben unzählige Male sozusagen in dem Vergleichbarkeitsstadium und werden nicht in den Einzigkeitspunkt der Seele einbezogen. Jede große Philosophie aber ist eine Antizipation dieser in der seelischen Wirklichkeit unerreichbaren Formeinheit. Denn wie die Kunst das Weltbild ist, »gesehen durch ein Temperament«, so ist jene ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild, d. h. eine solche Anordnung und Deutung der Weltelemente, daß durch sie ein Zentrum festgelegt wird, eine der großen Attitüden der Menschheit gegenüber dem Dasein; sie scheidet, was dem Leben sonst nicht gelingt, alle Stimmungen aus, die nicht in die Einheit des einen, von sich aus das All umfassenden Grundmotivs eingehen. Das Weltbild hat: die Geschlossenheit des Persönlichkeitsideals; darum ist jede Philosophie, die nicht eklektisch ist, ihrer inneren Artung nach im tiefsten Grunde mit jeder anderen unvergleichbar.

Wenn ich dennoch im vorangehenden die beiden Philosophen gegeneinandergehalten habe, so konnte es sein, weil es hier noch nicht die reine Individualität ihres Denkens galt, sondern ihre Stellung innerhalb einer Kulturlage. Sie sind bisher nur als die Vertreter der Möglichkeiten erschienen, die gemeinsame Basis einer Geistesperiode auszugestalten. Von hier aus gesehen freilich zeichnet sich die Gestalt des einen erst ganz deutlich an der des anderen, während die Darstellung jedes von seinem eigensten Zentrum aus, zu der ich jetzt übergehe, diesen Maßstab nicht mehr

gestattet. Das Recht, diese beiden Darstellungen dennoch als eine Aufgabe zu behandeln, quillt vielmehr gerade aus ihrer personalen und so gefärbten Selbständigkeit, daß ihre Zusammengehörigkeit nicht an ihnen selbst, sondern in dem auffassenden Subjekt vorgeht, weil jeder von ihnen eine der Stimmungen, in deren Gegensätzlichkeit das empirische Leben pendelt, zu einem reinen und ganzen, in sich geschlossenen Leben geformt hat.

II - Der Mensch und sein Wille

Wenn die Vielfältigkeit unserer Wesensseiten und Kräfte die eigentliche Unterscheidung des Menschen gegen das Tier bildet, das in der Einseitigkeit von Betätigung und Lebensmöglichkeit gefangen ist – so spiegelt sich diese Vielfachheit des Subjektes in der Mannigfaltigkeit der Bilder, die es von den Objekten gewinnt. Die Vorstellung von einem Gegenstand, die das Tier, vielleicht nach vielerlei Versuchen und Erfahrungen, erlangt, ist der ausschließliche Ausdruck seiner einheitlichen Natur mit ihren typischen Bedürfnissen und Auffassungen und deren Verhältnis zu dem Gegebenen; da der Mensch aber ein vielfaches Wesen ist, so stellt sich sein Verhältnis zu den Dingen als eine Mehrheit von Auffassungsweisen jedes einzelnen dar, als ein Einstellen jedes einzelnen in mehr als eine Reihe von Interessen und Begriffen, von Bildern und Bedeutungen. So ist der Gegenstand nicht nur Objekt des Begehrens, sondern auch des theoretischen Erkennens, nicht nur des Erkennens, sondern auch der ästhetischen Wertung, nicht nur der ästhetischen Wertung, sondern auch des religiösen Sinnes. Diese Attitüde der Seele, deren eigne Vielfachheit in dem Bedeutungsreichtum der Dinge, über jede Einsinnigkeit hinaus, spiegelnd, ist mit der Philosophie aus dem Stadium des zufälligen Lebens in das des Prinzips und der inneren Notwendigkeit getreten. Alle Philosophie beruht darauf, daß die Dinge immer noch etwas sind: das Vielfache auch noch ein Einheitliches, das Einfache ein Vielfaches, das Irdische ein Göttliches, das Materielle ein Geistiges, das Geistige ein Materielles, das Ruhende ein Bewegtes, das Bewegte ein Ruhendes.

Wie sich die unregelmäßige Vielheit in unserer Deutung und Einstellung der Dinge derartig auf je einen Ton abstimmt und zuspitzt, so hat sich diese Wesensform der Philosophien ihrerseits zu einer Formel sublimiert: Kant hat alles Wißbare überhaupt als Erscheinung, bestimmt durch unsere Erkenntniskräfte, angesprochen, während die Dinge, wie sie an sich sind, jenseits dieser Kräfte und damit für uns in ewigem Dunkel verharren, weil jedes Erkennen ihrer sie eben in Vorstellungen verwandeln müßte –

und hat damit den allgemeinsten, fundamentalsten Ausdruck für jenes Mehr-als-eines-sein der Dinge geschaffen. Denn nun steht der Gegenstand nicht nur in einer bestimmten Ordnung und außerdem noch in einer andern bestimmten; sondern, in welcher Ordnung er auch, bestimmbar und wißbar, stehe, in jedem Fall ist hinter ihr eine andere, die prinzipiell nicht bestimmt und gewußt werden kann. Die Mehrheit des Daseins ist jetzt logisch in das Wesen jedes Gegenstandes eingesenkt: so vielfach und umschrieben er sei, er ist es immer nur für uns und besitzt immer noch gleichsam eine uns abgewandte Seite. Daß seine Vielfachheit die Abspiegelung unserer subjektiven Vielfachheit war, drückt sich nun zuhöchst so aus, daß das Subjekt alles das, was nicht es selbst ist, unbedingt außerhalb seiner lassen muß und nun auch dieses Fundamentalste sich im Objekt spiegelt: was es auch für uns sei, es ist immer noch etwas für sich, was seinem Wesen nach nicht erkannt werden kann.

Allein obgleich damit die Grenze, bis zu der die Erkenntnisfrage gehen kann, nun grundsätzlich festgelegt ist, entwickelte sich diese Problemverneinung dennoch zu einem neuen Problem. Eine philosophische Sehnsucht richtete sich auf das Ding-an-sich, auf das Sein jenseits der Vorstellung, suchte ein Verhältnis zu ihm, sei es durch eine besondere Art von »Erkenntnis«, die, von allem sonst so Genannten unterschieden, von der Beschränkung auf die subjektiven Formen frei wäre, sei es in einem unmittelbaren Dazugehören, das zwar nicht Erkenntnis, aber mehr als Erkenntnis ist. Die ganze Philosophie Schopenhauers ist ein Weg zum Dinge-an-sich. Aber nicht, als hätte dieser Begriff ihm sein Problem gestellt, ihm ein leeres Schema geliefert, nach dessen Ausfüllung er suchte; so verfährt der Epigone oder der, dem die Philosophie mehr oder weniger von außen gekommen ist. Schopenhauer aber, der von innen her Philosoph war, hatte von vornherein ein charakteristisch-inhaltlich gefärbtes Weltgefühl, das auf das absolute Sein, auf die einheitliche Totalität aller Mannigfaltigkeiten ging. Oder vielleicht genauer: während das innere Leben, die Eigenbewegtheit der Seele, bei den meisten Menschen ihren zulänglichen Ausdruck in der geistigen Formung eines Stückes oder einer Seite der Welt findet, bedarf die Innerlichkeit des Philosophen eines Bildes des gesamten Daseins: sein Temperament lebt sich nur aus, indem es die Wurzel des Seins, die alle seine Verzweigungen bestimmt, von sich aus zu einem Totalbild gestaltet. Die Kategorie von Erscheinungen und

Ding-an-sich, die die Vielheit der ersteren in die Einheit des letzteren zu fassen gestattet oder verführt, war für Schopenhauer nur die vollendetste technische Möglichkeit, sein vitales Grundgefühl in ein Weltbild umzumünzen.

Die Tätigkeitsformen unseres Intellekts, mit denen er für Schopenhauers Auffassung die erkennbare Welt der Erscheinungen bildet, sind so beschaffen, daß sie von sich aus auf jene andere Seite oder Existenzart der Erscheinungen, die das Ding-an-sich zu benennen ist, hinweisen. Indem der Verstand aus dem sinnlich gegebenen Material die Welt bildet, verfährt er nach dem »Satz vom Grunde«; das heißt: was auch immer ein Gegenstand unserer Anschauung und Erkenntnis sein mag, es ist ein solcher immer nur vermöge eines anderen, welches seinerseits wieder nur vermöge eines anderen ein Element dieser Welt sein kann. Alle Raumgestaltungen sind nur durch wechselseitige Begrenzung möglich, jedes Geschehen nur durch eine Ursache, während es selbst die Ursache eines nächsten wird, jedes Handeln nur durch die von innen gesehene Kausalität, die wir Motivierung nennen. Nur als begrenzte, endliche, relative können also Gegenstände erfahrbarer Wirklichkeit für uns entstehen, diese Form des Hervorgehens aus dem andern, Daseins für das andere, Bestimmtwerdens durch das andere ist die Wirkungsart unseres Verstandes, durch die er die Welt als seine Vorstellung erschafft, oder genauer: das eben heißt menschlicher Intellekt, daß wir gegebene Inhalte in Beziehungen setzen, die jedem nur durch einen andern seine Stelle und seine Qualität geben und dadurch jenen äußeren und psychologischen Komplex zustande bringen, den wir Natur im umfassendsten Sinne des Wortes nennen. Aber noch immer sind dies einzelne Inhalte, für die die Relativität gilt, über die diese aber schließlich noch hinausgreift: es ist das Grundwesen des Intellekts, daß er überhaupt Subjekt und Objekt als Weltelemente einander gegenüberstellt. Mit dem erkennenden Subjekt ist das Objekt gesetzt, mit dem erkannten Objekt das Subjekt, beide bedingen einander, wo das eine aufhört, beginnt das andere, keines von beiden besteht, wenn das andere verschwindet. Dies ist die fundamentale Relativität des Weltbildes: die Vorstellungswelt als Ganzes und der Träger, der ihre Qualitäten und Formen bestimmt, sind nur für einander und durch einander da.

Es ist also nicht nur der Erscheinungscharakter der Welt überhaupt, der auf einen transzendenten Grund ihrer Erscheinungen Anweisung gibt, auf das Sein ihrer, das an sich und nicht nur für uns besteht. Sondern die besondere Art, auf die gerade der menschliche Intellekt die Erscheinung der Welt zustande bringt, muß ein Absolutes verlangen, das ihr zum Grunde liege: die undurchbrechliche Relativität der Erscheinungswelt in sich setzt voraus, daß sie, von anderer Seite gesehen, als etwas Absolutes bestehe. Denn Relativität ist nur eine gegenseitige Formung, eine gegenseitige Bestimmung der Art des Seins; sie bedarf also schließlich einer Substanz, eines Seins überhaupt, an dem sie sich herstelle! Damit etwas abhängig sein könne – seien es die einzelnen Dinge untereinander, seien es die Objekte überhaupt in ihrem Verhältnis zum Subjekt, sei es das Subjekt, das ohne Objekt eine logische Unmöglichkeit ist – dazu muß es zunächst da sein; die Zurückführung an der Kette der Gründe macht zwar an keiner empirischen Erscheinung Halt, sondern geht hier ins Endlose; aber zu dieser Relativitätsverknüpfung könnte es nicht kommen, wenn sie nicht als Ganzes von einem absoluten Sein getragen würde. Darum kann man jedes einzelne Phänomen, jede einzelne Kräftekombination, jeden einzelnen seelischen Entschluß nach seiner Herkunft fragen; aber weshalb es überhaupt Dinge, Kräfte, Entschlüsse gibt, das ist aus der Reihe der Relativitäten heraus nicht zu beantworten, sondern nur mit dem Zurückgreifen auf ein ursprüngliches Sein, das sich so als das eine Jenseits der beiden Wesenszüge aller erkennbar-natürlichen Welt enthüllen würde: ihrer Phänomenalität, für die es ein Nicht-Erscheinendes als das An-sich der Erscheinung geben muß, und ihrer Relativität, zu der ein Absolutes als ihr Stoff logisch gefordert ist.

Schopenhauer hat sich gegen den Begriff des Absoluten durchaus gewehrt, wozu ihn indes ersichtlich nur seine Feindseligkeit gegen die ihm zeitgenössische Philosophie bewog. Dem scheinbaren Subjektivismus gegenüber, mit dem Kant alles Erkennbare in »Erscheinung« verwandelt hatte, suchten Schelling und Hegel dem Dasein eine neue Festigkeit zu geben, indem sie seine Inhalte als unmittelbare Offenbarungen oder Pulsschläge eines metaphysischen Lebens begriffen. Sie sind der Abhängigkeit vom Subjekte entrückt, weil ihnen das Wirkliche ein schlechthin Objektives ist, die empirische Erscheinung sogleich eine metaphysische; der

erkenntnistheoretische Bruch zwischen der Welt als Vorstellung und dem Ding-an-sich, der jene in die Relativität hinunterdrückt, besteht für sie nicht, und damit wird das Dasein mit jedem seiner Teile zu etwas Absolutem. In diesem übersubjektiv-einheitlichen Sinne muß Schopenhauer freilich das Absolute ablehnen, weil ihm die unmittelbar gegebene Wirklichkeit ein täuschender Schimmer und Traum vergehender Seelen ist, ein zum Zerreißen bestimmter Schleier über der wirklichen Wirklichkeit. Hier scheiden sich zwei menschliche Grundtypen. Für den einen erfüllt die eigentliche Substanz des Daseins und sein definitiver Sinn jeden Punkt seiner Erscheinung in pantheistischer All-Einheit, die die volle Göttlichkeit des Seins aus jedem seiner Inhalte in nicht abstufbarer Immergleichheit hervorleuchten läßt, oder so, daß sich das absolute Wesen der Welt in einer Reihe und Entwicklung darstellt, jegliche Erscheinung als eine Stufe, unersetzlich und unvergleichbar, einbeziehend. Der andere Typus gewinnt umgekehrt gerade durch eine prinzipielle, durch das Weltbild gezogene Scheidelinie den Raum für das Absolute, das schlechthin Seiende in ihm. Er löst von der Welt eine Welt des Wesenlosen ab, eine, in der die Wurzel der Dinge nicht als solche zum Ausdruck kommt, und in der alles nur Relative und Verfliegende, alles Subjektive und Substanzlose seinen Platz findet. Auf der anderen Seite aber, jener unberührbar, steht die schlechthin auf sich ruhende Wirklichkeit, der Kern des Seins, den der erste Typus in jeder Erscheinung, dieser aber gerade außerhalb jeder, insoweit sie eben Erscheinung und Einzelnes ist, fühlt. Diese Gegensätze haben ihre Wurzeln nicht in der philosophischen Spekulation, sondern in der ganzen Breite des seelischen Lebens, das sie in Ansätzen, Velleitäten, Teilverwirklichungen auf Schritt und Tritt darbietet. Wo immer für ein Wesentliches oder Prinzipielles die Darstellung in einem Gebiet von Einzelheiten praktisch oder theoretisch gesucht wird, ist dies die Alternative: ob die Auffindung und Realisierung des Einheitlich-Wertvollen sich an der Allheit der Erscheinungen vollzieht und vollziehen soll, oder ob dies reiner und voller vermittels einer Scheidung geschieht, die gewisse Schichten des Daseins von vornherein jenseits jenes Absoluten läßt, nicht dafür empfänglich, so daß über das schließliche Bild hier ebenso unsere Unterschiedsempfindlichkeit entscheidet, wie für den ersteren Typus unser Einheitstrieb. Die Philosophie nimmt nur diesen Gegensatz auf und führt ihn aus seinen allverbreiteten Rudimentär-

und Mischformen zu restloser Konsequenz, manchmal freilich mit dem Versuch, beiden Tendenzen gleichmäßige Befriedigung zu erzwingen. Und dies ist die Form der Schopenhauerschen Bemühung. Die Welt der Einzelheiten, die eine Welt der Erscheinung ist, gehorcht als solche den Normen unseres Intellekts und hat deshalb mit dem Grundwesen und An-sich des Daseins nichts zu tun. Zwischen beiden besteht der größte überhaupt denkbare Unterschied, der Unterschied schlechthin und nur durch die schärfste Sonderung von allen Bestimmtheiten der Welt des Einzelnen – wir werden dies auszuführen haben – ist der Grund der Dinge in seiner Reinheit und Einheit zu erfassen. Da nun aber dieses absolut Wirkliche doch das Wesenhafte auch jener singulären Zersplittertheiten ist, so umfaßt seine Einheit, vom Standpunkt der eigentlichen Realität aus gesehen, überhaupt die Totalität der Welt. Indem, von der einen Seite gesehn, die metaphysische Wirklichkeit sich von der Erscheinung abhebt, von der anderen gesehn aber auch sie durchdringt, sind die Bedürfnisse nach Unterschied ebenso wie nach Einheit gleichmäßig der Gestaltung des Weltbildes dienstbar gemacht. Trotzdem so die Erscheinung im Kopf des vorstellenden Wesens in ihrer Sprache das Dasein vollständig ausdrückt und trotz des restlos relativen Charakters alles Empirischen, bleibt dieses Weltbild nach dem Absoluten hin orientiert, das Schopenhauer mit so starken Worten verwirft, dem zu entgehen aber es nur zwei Wege gegeben hätte. Man kann, einmal, den ganzen Durst nach Realität an der Erscheinung, ihren Zusammenhängen und Gesetzlichkeiten stillen. Dies ist nach meiner Überzeugung der letzte Sinn der Kantischen Philosophie, den Schopenhauer hier ganz mißverstanden hat. Kant schließt: die Welt ist Erscheinung und deshalb ist sie völlig objektiv und real und bis auf ihren Grund durchschaubar, weil gerade alles Jenseits-der-Erscheinung »eine bloße Grille«, eine leere Phantastik wäre. Genau umgekehrt schließt Schopenhauer aus dem Kantischen Axiom von dem Erscheinungsein der Welt: also ist diese Welt etwas Unwirkliches, und die wahre Realität ist hinter ihr zu suchen. Realität ist für Kants Gefühl von ihr eine erfahrungsbildende Kategorie, für Schopenhauer aber, den es nach dem Metaphysisch-Absoluten verlangt, gerade das Gegenteil aller Erfahrung. Den Schluß- und Ruhepunkt des Denkens fand Kant in der Phänomenalität des Daseins – wenigstens, bis das Starrwerden dieses Gedankens ihm Grenzen gab, an die sich dann eine inkonsequente Transzendenz anbaute –; für Schopenhauer aber

wurde diese Phänomenalität ein bloßes Mittel, um der Absolutheit des Daseins einen Ort – nämlich jenseits jener – anzuweisen. Er hat die Kantische Möglichkeit, das Absolute abzulehnen, gerade dazu benutzt, es zu legitimieren.

Der andere Weg, ein Weltbild ohne den Schlußstein des Absoluten zu vollenden, läuft jenseits der Scheidung von Erscheinung und Ding-an-sich. Für ihn besteht alles Sein, gleichviel wie man es an jener Kategorie klassifizieren will, in Beziehungen. Wahrheit und Wert, Existenz und Rechte, Freiheit und Gesetzlichkeit sind hier nicht Bestimmtheiten, die einem Objekt für sich selbst und in unabhängiger Begreifbarkeit zukämen, sondern diese und alle andern besitzt jeder Gegenstand nur im Verhältnis, nur als ein Verhältnis zu einem andern, dessen Qualifikationen und Schicksale nicht weniger nur in Korrelationen zu jenem oder einem Dritten bestehen. Wie kein Körper für sich schwer ist, sondern nur im Verhältnis zu einem andern, der es wieder im Verhältnis zum ersten ist, so ist kein Satz wahr, kein Ding wertvoll, kein Dasein objektiv, sondern alles dies gewähren die Weltinhalte sich gegenseitig: nicht nur die Bestandteile der physischen Welt lösen sich dem fortschreitenden Erkennen mehr und mehr in Funktionen, d. h. in Relativitäten auf und verdanken sich wechselseitig alle ihre Bestimmtheiten. Falsch aber ist für diesen Standpunkt die Frage gestellt, die Schopenhauer über die Relativität, wie er sie für die Empirie anerkennt, hinausführt: wo denn die Substanzen seien, an denen alles dies vor sich ginge, die als die Subjekte dieser Wechselwirkungen in sie einträten? Denn diese Frage setzt unbefangen voraus, was der Relativismus ja gerade leugnet: daß die Relativität von einem Absoluten getragen werden müßte: dies ist nur die Übertragung einer im Praktischen und Vorläufigen geltenden Kategorie auf die Grundform des Daseins überhaupt, in der jene erst sekundäre Schichten sind. Indes steht Recht oder Unrecht des Versuchs, das Fürsichsein der Dinge in ein Füreinander aufzulösen, hier nicht in Frage; sondern nur dies, daß diese metaphysische Gesamtanschauung das Gegenbild der Schopenhauerschen wäre, die umgekehrt hinter jedem Füreinander ein Fürsichsein sucht, hinter jeder Relativität das Absolute, das sie trage und rechtfertige.

Da Schopenhauer sich diese beiden Wege verschließt, muß er

freilich zu den Bedingtheiten des Gegebenen ein Unbedingtes suchen, zu ihren Flüchtigkeiten das dauernde Wesen, zu den Erscheinungen der Dinge ihr An-sich. Es handelt sich also darum, den Punkt zu finden, an dem für den so Suchenden die beiden Welten zusammenstoßen und an dem damit von der einen, unmittelbar dargebotenen, der Zugang zu der andern sich öffnet. Solange nun die Philosophie jene Vielfältigkeit des Daseins, von der wir ausgingen, zu einer Zweiheit von Welten zusammen- und auseinandergebracht hat, liegt ihre Berührung und Brücke – mindestens eine solche – immer an derselben Stelle: in der menschlichen Seele, in dem Subjekte, das wir selbst sind. Wie man auch die Linie ziehen mag, die alles Denkbare in zwei einander gegenübergestellte Einheiten teilt, der Mensch hat jedenfalls an beiden teil. Das Reich der Ideen und das der zeit-räumlichen Zufälligkeit; die göttliche Ordnung und das Gebiet des Antichrists; der zweckfremde Mechanismus der Dinge und ihr Sinn und Wert, von dem wir nicht lassen können; die naturhaft-körperliche Struktur des Daseins und der Kosmos des Seelisch-Geschichtlichen – alle diese Zweiheiten versöhnen sich zwar nicht im Menschen, aber sie treffen sich in ihm, er ragt von der einen Welt in die andere hinein, seine eigne Doppelnatur ist das Pfand dafür, daß sie nicht hoffnungslos auseinanderklaffen. Darin drückt sich das spezifische Lebensgefühl des Menschen aus, das Gefühl, im Ganzen und im Einzelnen des Lebens auf der Grenze und in der Entscheidung zwischen zwei polaren Gegenrichtungen zu stehen oder: diese Grenze und Entscheidung zu sein. Was man die Persönlichkeit des Menschen nennt und die Form seiner Freiheit: daß er nie unbedingt und seinem ganzen Wesen nach an eine Möglichkeit des Daseins gebunden ist, das ist vielleicht die Wurzel, vielleicht die Wirkung jener durchgehenden, die Form seines Weltbildes bestimmenden Zweiheit, in deren überall gelegenen Treffpunkten er und nur er steht; weshalb denn auch umgekehrt die pantheistische Weltanschauung Spinozas, die jeden Dualismus ablehnt, für den Begriff der freien Persönlichkeit sozusagen keine Verwendung hat. Wie nun die Kategorie von Erscheinung und Ding-an-sich die vollendetste und prinzipiellste ist, die Spaltungen der Weltauffassung in sich aufzunehmen, so bietet sie auch gerade dem Ich die reinste und reichste Möglichkeit, die beiden Welten in sich zusammenzuführen. Denn das Ich ist der Träger der gesamten Erscheinungswelt, ihre Grenzen müssen sich mit den Grenzen seiner

Intellektualität decken. Aber dieses Ich, das so, als die Summe seiner Vorstellungen betrachtet, gewissermaßen die Erscheinungswelt ist, hat doch eben deshalb ein Sein, an dem solches Erkennen, als eine Funktion betrachtet, haftet. Mag aller Inhalt der Erkenntnis ein Traum und substanzloser Schimmer sein – das Wesen, in dem er vorgeht, ist, dieses wenigstens existiert wirklich, unabhängig von der Wirklichkeitsbedeutung seiner Vorstellungen. Indem also das Subjekt die Vorstellungswelt, eingeschlossen die Vorstellung seiner selbst, wie seine Ausstrahlungen hervorbringt, ist es zugleich, wie von innen gesehen, eine absolute Wirklichkeit. Wenn es sich selbst erkennt, ordnet es sich seiner Erscheinungswelt, als einem Teil dieser ein; indem es nun aber doch das Wesen ist, welches sich erscheint, Getragenes und Träger, Objekt und das absolute Subjekt dazu, Inhalt und inhaltbildende Tätigkeit – so haben wir, an diesem einzigen Punkte, außer der Erscheinung noch das Dahinter, das An-sich derselben: wir haben es, weil wir es sind.

In dieser Stellung des Subjekts als Gemeinbesitzes der Erscheinung und des Dinges-an-sich, als Bürgers der beiden Welten, wurzelt die Metaphysik Schopenhauers, sie bestimmt die Linie des Weges, auf dem er zu dem Absoluten des Daseins gelangt. Der Mensch findet sich als leibliche Erscheinung vor, Körper unter Körpern. Sein Stoff und seine Bewegungen sind so naturgesetzlich bestimmt, wie die aller andern Objekte, seine Handlungen erfolgen in der strengen Kausalität von Anstößen, Reizen, Motiven. So ist also unser anschauliches Leben, wenn wir rein objektiv beobachten, ebenso verständlich wie jede andre Erscheinung – und seinem innerlichen Wesen nach ebenso rätselhaft. Allein nun sind uns die Bewegungen unseres Körpers noch auf eine ganz andere als diese äußerliche Art gegeben: zugleich nämlich als Taten unseres Willens. Was als unsere Bewegung sichtbar wird, ist innerlich Willensaktion, und umgekehrt: jeder wahre Akt unseres Willens ist unausbleiblich und unmittelbar auch eine physische Innervation. Über diesen Zusammenhang täuscht uns nur die Verwechslung von auf die Zukunft gerichteten Beschlüssen oder bloßen Wünschen mit dem wirklichen Wollen. Nur die Ausführung, sagt Schopenhauer, stempelt den Entschluß, der bis dahin immer noch veränderlicher Vorsatz ist; und alles »gerne wollen« ist ein bloßes Vor- und Nachklingen des Willens, aber nicht seine Wirklichkeit. Andrerseits

ist jede Einwirkung auf den Leib unmittelbar Einwirkung auf den Willen: sie heißt Lust, wenn sie dem Willen gemäß ist, Schmerz, wenn sie ihm zuwider ist. In der Konsequenz der Schopenhauerschen Theorie gibt es durchaus nicht Schmerz, den wir als solchen nicht wollten, nicht Lust, die wir als solche wollten. Dies ist vielmehr erst eine nachträgliche Erscheinung; in Wirklichkeit ist Schmerz nichts anderes, als die Vergewaltigung unseres Willens, die Schmerzlichkeit eines Eindrucks ist nicht die Ursache, daß ich ihn nicht will, sondern daß ich ihn nicht will, ist der eigentliche und primäre Vorgang, dessen Name Schmerz ist; und das Entsprechende gilt für die Lust. Ebenso sind der Wille und die erscheinende Handlung keineswegs zwei zeitlich aufeinanderfolgende Vorgänge, die das Band der Kausalität verknüpfte; beide vielmehr sind Innen- und Außenseite eben derselben Wirklichkeit. Der Wille kann, insofern er das schlechthin Innerliche, der Träger der erscheinenden Handlung ist, an und für sich niemals in die Erscheinung treten; die Erscheinung unseres Tuns ihrerseits ist in die sie umgebende zeit-räumliche Erscheinungswelt hineingeflochten – so daß sie zu ihrer wissenschaftlichen Erklärung nie auf die letzte Instanz des fundamentalen Willens zurückgreifen kann; wie sich dies damit verträgt, daß wir doch auch den Willen als ursächliches, zeitliches Glied in unserm Bewußtsein vorfinden, kann erst später deutlich werden. So ist unser praktisches Dasein uns auf zwei völlig verschiedene Arten gegeben: wir schauen uns einerseits selbst als ein Objekt, einen Teil der Erscheinungswelt an; zugleich aber fühlen wir das innere Zustandekommen dieser Erscheinung, den in ihr sich aussprechenden Willen, der als die eigentliche Realität hinter ihr steht und deshalb in ihre Formen niemals eingehen kann. An diesem einzigen Punkte ist der Bezirk bloßer Vorstellungsinhalte überschritten, oder vielmehr nicht überschritten, sondern es ist das Jenseits ihrer aufgegraben, das gewissermaßen nicht hinter, sondern vor ihr liegt; während wir unser handelndes Leben in seinen Einzelheiten nur kennen, indem wir selbst es anschauen, es zu unserm Objekt machen, schafft der Wille oder richtiger: ist der Wille dasjenige Sein, das erst sozusagen nachträglich durch bewußten Intellekt und seine Formen als jene Einzelerscheinungen unseres Lebens gespiegelt wird. Auf diese beiden Weisen und nur auf diese beiden sind wir für uns da: als produktive, unser praktisches Leben in jedem Augenblick gebärende Wesen – und als

der Bewußtseinsreflex dieses ursprünglichen, schaffenden Seins, gleichsam als Original und als Bild. Und da wir nun nichts anderes als dieses beides in uns finden, so muß, unter Anwendung der von Kant geschaffenen Grundformel des Weltverständnisses, dasjenige an uns, was nicht Erscheinung ist: eben der Wille, der erst die Voraussetzung unserer Erscheinung ist – als unser metaphysisches Wesen, als unser Ding-an-sich bezeichnet werden. Damit hat Schopenhauer den entscheidenden Zug des modernen Wesens, die Wendung zum Subjekt, die Zentrierung aller Weltkategorien im Ich, zum ersten Träger jener Kantischen Scheidung erklärt: in uns selbst, den einzigen Existenzen, die wir nicht nur von außen kennen, sind ihre beiden Seiten gegeben. Das tiefe Gefühl, das unser Leben begleitet: daß wir in jedem Augenblick zugleich Zuschauer und Akteure, Erscheinung und letzter Grund der Erscheinung, Geschaffene und Schaffende sind – dies wird ihm das erste Pfand der philosophischen Deutung des Daseins.

Um den Sinn dieses Willens, der unsere metaphysische Wirklichkeit sein soll, ganz zu verstehen, darf man ihn nicht in irgend welcher einzelnen, durch einen Zweck bestimmten, psychologischen Wollenstatsache suchen. Sondern vielmehr in dem, was übrig bleibt, wenn wir das Wollen von allen Inhalten, Vorstellungen, Motivierungen abgesondert haben, in denen es sein Kleid, seine Erscheinungsform findet. Alle diese, an ein singuläres Ziel gebundenen Wollungen gehören zu unserer empirischen Seelenwelt, die dem Satz vom Grunde folgt und nur den Reflex der realen Tiefenereignisse in uns darstellt; diese selbst sind allem Bewußtsein entzogen und wissen nichts von der singulären Gestalt, die sie als Teile unserer zeit-räumlichen Lebensgeschichte annehmen. Vor allem ist es wichtig, die sogenannten Motivierungen auszuscheiden, die so oft den Willensakt zu erschöpfen scheinen und in Wirklichkeit den Verflechtungen der erfahrungsmäßigen, der Außenwelt gesetzmäßig koordinierten Innenwelt angehören. Was als das Letzte, schlechthin Undifferenzierte unserer Triebe und Absichten dann noch bleibt, das ist, eben weil es das Urprinzip alles bewußten Lebens ist, mit Worten nicht weiter zu beschreiben: und diese Unmöglichkeit ist ersichtlich das Korrelat dazu, daß ein wie auch dumpfes Gefühl dieses treibenden, jenseits der Breite unserer singulären Existenz lebenden Willens überhaupt in jedem Menschen vorhanden sein muß. Da es sich hier um das handelt, was wir alle

unterschiedslos sind, so kann die Philosophie nichts tun, als dies Fundamentale, Unterirdische, in jedem in irgend einer Form Anklingende, zu begrifflichem Wissen zu erheben. Weil aber auch dies Erkenntnis ist, so metaphysisch sie sei, so wird doch selbst durch sie der Wille aus seiner Jenseitigkeit als Ding-an-sich in die Region des Vorstellens versetzt. Und dies bahnt die letzte Sonderung und Reinigung an, die den Willen an seiner Stelle innerhalb des Schopenhauerschen Weltbildes fixiert. Wenn wir das Absolute in uns Wille nennen, so mögen wir diesen Begriff noch so übersingulär und ungemischt fassen: auch so bleibt er immer noch der Name einer seelischen Erscheinung, ein bloßer Hinweis auf ein an sich Unbenennbares; nur daß mit dem Willen, der ein seelisches Phänomen ist, auf dasjenige, was niemals Phänomen sein kann, deutlicher als mit irgend einem andern Bestandteil unserer Welt hingewiesen wird: indem wir uns als überhaupt Wollende wissen, jenseits aller einzelnen, von der Welt gelieferten Inhalte dieses Wollens, greifen wir zwar auch jenes Ungreifbare nicht, aber wir langen so nahe wie möglich heran, wir stehen an dem Punkte, der noch immer nicht es selbst, sondern nur seine Offenbarung bleibt, aber seine klarste, fühlbarste, an dem, modern zu reden, statt der Allegorien, die uns sonst das Absolute vertreten, wenigstens ein Symbol seiner sich bietet. Wir bleiben in die Schicht der Erscheinung gebannt, auch wo wir uns des Willens bewußt sind und von ihm sprechen; nur dünner als anderswo ist sie an diesen Stellen, der Schleier, der das An-sich unseres Wesens verdeckt, hebt sich auch hier keineswegs, aber er legt sich enger, in weniger als sonst gefalteter Bauschung um das Absolute in uns. Dies muß man streng festhalten, wenn nicht die ganze Schopenhauersche Metaphysik eine Mythenbildung, ein fantastischer Anthropomorphismus sein soll. Er selbst freilich hat dem Vorschub geleistet, wenn er vorbehaltlos ausspricht: »der Wille ist das Ding an sich«. Vergißt man darüber jenen sonst gemachten Vorbehalt, so ist das Ganze eine kindliche Inkonsequenz, eine Übertragung des Empirischen in das Transzendente, wie in rohen Religionen, die die Götter nach dem Bilde des Menschen schaffen. Tatsächlich aber soll mit seiner Deutung des Willens der Weg des Denkens zum Absoluten nur eine direktere Richtung nehmen, ohne darum seine Ebene, die immer die des Relativen bleibt, zu verlassen. – Wenn wir in der Linie der Schopenhauerschen Intention von unserm, jenseits der Erscheinung gelegenen absoluten Sein sprechen, befinden wir uns

gewissermaßen in einem Mittelzustand zwischen Sein und Erkennen, den man den metaphysischen Zustand nennen könnte. Er ist aber keine Mischung beider, sondern ein Besonderes und Unvergleichbares, im Grunde dasselbe wie die intellektuelle Anschauung Schellings. Er ist auch das, was in all den Spekulationen hervortritt: Gott oder der Weltgrund käme in uns zum Bewußtsein seiner selbst. Denn darin liegt das Gefühl, daß das Bewußtsein hier nicht sein Objekt sich gegenüber hat, daß der Bewußtseinsinhalt nicht vom Sein als eine heterogene Welt losgerissen ist, sondern daß das Sein gewissermaßen das Bewußtsein seiner selbst in sich trägt.

Die Frage der sachlichen Richtigkeit wird dadurch freilich nicht angerührt. Es wird immer Entscheidung eines unkontrollierbaren Gefühls bleiben, ob man unterhalb, oder richtiger innerhalb, alles einzelnen Wollens noch einen einheitlichen, von seinen Inhalten getrennten Willen empfindet, das sachliche Korrelat des Allgemeinbegriffes Wille – oder ob dieser ein bloßes Abstraktum bleiben soll, wie der Begriff des Blauen, den wir aus den blauen Dingen, oder des Tones, den wir aus den einzelnen Tönen ziehen. Für Schopenhauer ist der Wille gleichsam der Dampf, der die allerverschiedensten Maschinen treibt. Der Wille lebt zwar nur in seinen einzelnen Akten, aber was diese zu Willensakten macht, läßt sich nicht aus derselben Art von Ursachen erklären, wie was sie zu einzelnen macht. In jedem Fall scheint mir darin ein sehr allgemeines und tiefes, wenngleich dunkles Gefühl zum Ausdruck zu kommen, dasselbe, das in uns eine Unendlichkeit hineinlegt, das unser Ich, obgleich sein Leben sich nur in endlichen Einzelinhalten offenbart, dennoch als ein Unendliches empfinden läßt. Ganz allgemein fühlen wir, daß in keinem einzelnen, gegenwärtigen Seelenvorgang – die Vorstellung mag noch so umfassend, der Willensakt noch so energisch, das Gefühl noch so leidenschaftlich sein – all die Spannkräfte und Tiefenvorgänge, die empordrängen oder mit einem solchen Vorgange in einer Beziehung stehen, vollständig zum Ausdruck und Sich-Ausleben kommen. Über jeden Lebensmoment der Seele und seinen Inhalt ragt der Energievorrat, aus dem er sich erhebt und der sich zu ihm zuspitzt, doch noch heraus, die schöpferische Ganzheit der Seele ist in ihm nicht erschöpft, obgleich sie dies sozusagen verlangt. So fühlen wir uns in jedem Augenblick als ein Mehr, als ein über unsere dargebotene

Wirklichkeit Hinauslangendes, und die stete Wiederholung hiervon, bei allem Wechsel des Inhalts in der Form beharrend, läßt dies zu dem Bewußtsein kristallisieren, daß wir überhaupt ein Mehr als Endliches wären, daß in jeder einzelnen Regung, die eben durch ihren besonderen Inhalt zu einer einzelnen wird, ein an sich Unendliches zu Worte – oder eben nicht zu Worte – käme. Dieser Stimmungsdirektive gehört es an, wenn Schopenhauer in jedem Willensakt, der durch seinen besonderen Inhalt zu einem einzelnen wird, einen allgemeinen Willen erblickt, der von vornherein über jede mögliche Vereinzelung hinausgreift, an einem Einzelziel nicht an sein Ende gelangt, durch eine Einzelgewährung nicht befriedet werden kann. Schopenhauer drückt dies so aus, daß es zwar psychologisch, d. h. durch singulare Motivierungen und sonstige Kausalverknüpfungen erklärbar ist, weshalb ich jetzt dies und jenes Bestimmte will, nicht aber, weshalb ich überhaupt will oder weshalb mein Wille im ganzen eine meinen Gesamtcharakter ausmachende Richtung hat. Jeder einzelne Willensakt ist als endlicher prinzipiell zu befriedigen, aber nicht der Wille überhaupt, der in ihm lebt und ihn überlebt, weil er sich in ihm nicht ausleben kann. Der Wille ist jenes Unendliche in uns, weil wir fühlen, daß jeder endliche Akt noch immer einen nicht aufgegangenen Rest läßt.

Die Lehre vom Willen als dem Absoluten in uns hat zwei Bedeutsamkeiten, die indessen, wenn sie gesondert werden, das metaphysische Dogma Schopenhauers gleichsam zwischen sich durchgleiten lassen. Die eine ist die eben erwähnte: die Unausgeschöpftheit unseres Gesamtwesens durch das Nacheinander und die Summe seiner einzelnen Akte, das Mehr-als-dies, das neben und hinter jedem Dies fühlbar wird. Gewiß erscheint diese Formgebung unseres tiefsten Seins sich nirgends unmittelbarer zu verraten, in nichts deutlicher symbolisiert zu sein, als im Willen, dessen seelisches Wesen im Hinausgehen über das Gegebene besteht und in dessen unabsehlichem Objektkreis die Seele ihre eigene, innere Schrankenlosigkeit offenbart. Dennoch wäre zu fragen, ob man sich jenen letzten Fundamenten des Lebens gegenüber mit einer Deutung begnügen soll, die doch schließlich nur eine plausible Analogie aus dem Gebiet des unmittelbaren Bewußtseins ist. Jenes in mehr als einem Sinne »Grund«lose, das wir als die Unerschöpflichkeit unseres Wesens, den Quell und zugleich das

Jenseits jeder unserer Einzeläußerungen fühlen, kann ebensogut in der Endlosigkeit logischer Verkettung liegen, oder in der Einheit der Seele, die sich in den erlebten Wechselwirkungen ihrer Einzelinhalte immer annähernd, aber nie absolut realisiert; oder in den Relationen zu dem Dasein außerhalb ihrer, von denen eine unendliche Möglichkeit in ihr angelegt ist, so daß, was wirklich in ihr vorgeht, Anregungen von einem Umkreise her sind, dem gegenüber wir noch eine Unermeßlichkeit anderer in latenter Form in uns fühlen. Kurz, Schopenhauer hat zwar das Problem, das zuerst Fichte als den Gegensatz des reinen und des empirischen Ich formulierte, mit einer neuen und unübertroffenen Vertiefung gefühlt: daß wir in jedem Einzelakt unserer Seele eine ihn tragende und zugleich über ihn hinausreichende Energie spüren, die sich wie aus sich selbst erneuert, ohne eine ihr äußere Veranlassung, während jede besondere Äußerung ihrer kausal veranlaßt ist, ein Unendliches und Absolutes, das unsere Endlichkeiten und Relativitäten trägt. Dieses immer nur unvollkommen ausdrückbare Daseinsgefühl hat in der Willensmetaphysik Schopenhauers eine Deutung gefunden, deren Anschaulichkeit das Problem vielleicht eindringlicher macht, als irgend eine andere. Allein diese Anschaulichkeit, mit der der Wille das Hinübergreifen der Lebenstiefen über jede endliche Einzelheit symbolisiert, gibt ihm schließlich als Lösung des Problems keinen entscheidenden Vorsprung vor allen sonst möglichen.

Aber andrerseits enthält diese Willensmetaphysik eine Bedeutung, die, wenn man auch ihre metaphysische Übersteigerung ablehnt, noch immer zu den wenigen ganz großen Fortschritten gehört, die dem Problem des Menschenlebens überhaupt innerhalb der Philosophie bisher beschieden sind. Von so wenigen Einschränkungen abgesehen, daß sie als quantité négligeable gelten können, ist aller Philosophie vor Schopenhauer der Mensch als ein Vernunftwesen erschienen. Zwar sind sich alle Philosophen darüber einig, daß er unvernünftig genug ist; allein dies ist eben jedesmal ein Abfall von seiner eigentlichen Natur, von dem, was er sein soll, weil er es schon ist – nicht nur der Idee, dem sittlichen Anspruch nach, sondern dem tiefsten Sein, der echtesten Wirklichkeit nach ist. Immer hat das Denken mit diesem doppelten Sinn des Seins gearbeitet. Was von uns gefordert wird, als die Überwindung und das Andere unseres realen, sich darbietenden Seins, das ist doch

auch schon ein Sein, ja das ist unser fundamentalstes, allerrealstes Sein. Alle metaphysische oder überhaupt tiefere Begründung der Ethik folgt – was uns erst später seine ganze Bedeutung entfalten wird – der Formel: werde was du bist. Kaum jener religiöse Radikalismus macht davon eine Ausnahme, für den der Mensch sozusagen ein Kind des Satans ist und nur durch die von ihm selbst aus unbegreifliche Gnade von oben zu einem Wert gelangen kann; denn auch hier wird im allerletzten Grunde eine Gotteskindschaft vorausgesetzt, ein zwar verlorenes, aber dennoch in irgend einer mystischen Weise noch vorhandenes Sein, das überhaupt Veranlassung zu jener Gnade gibt. Daß das Sein so einen weiteren und einen engeren Sinn besitzt und damit die unlogische Situation entsteht: wir sind, was wir doch nicht sind, und wir sind nicht, was wir doch sind – das ist der Ausdruck eines ganz fundamentalen und typischen Bedürfnisses, vielleicht auch einer Feigheit der Menschen, die eine Forderung und Sollen nicht meinen ertragen zu können, wenn sie deren Erfülltheit nicht schon in einer geheimen Form und Tiefe in sich wohnen glaubten. Diese Kategorie nun hat den Menschen zu einem Vernunftwesen gemacht, so sehr sein erscheinendes Sein auch das Gegenteil davon zeigt. Daß nun gerade die Vernunft als das Wesenhafte des Menschen erschien, die Vernünftigkeit als die tiefstgelegene Funktion, deren Normen auch alle anderen Werte in uns tragen (so daß selbst die Sittlichkeit als die Herrschaft der Vernunft erscheint) – das geht wohl darauf zurück, daß in dem solches bestimmenden Philosophen die Vernunft das Lebenszentrum und das Vehikel eben dieser Erkenntnis selbst bildet. Die alte, naivmystische Vorstellung, daß wir »Gleiches durch Gleiches erkennen«, erfährt hier von je eine eigentümliche Anwendung: das Objekt mußte den Charakter des subjektiven, ins Spiel kommenden Erkenntnisvermögens tragen, weil dieses sonst nicht der vollkommenen Durchdringung jenes gewiß zu werden glaubte. Der Kantische Satz, daß die Bedingungen der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis sind (weil das Erkennen sich seinen Gegenstand bildet), hat hier, über die einzelnen Bestimmungen der Objekte hinaus, auf die die Kantische Behauptung sich beschränkt, die Gesamtcharaktere von Subjekt und Objekt ergriffen.

Dieses Dogma nun von der Vernunft als dem tiefsten, wie auch von den Wellenkräuselungen seiner Oberfläche überdeckten

Wesensgrunde des Menschen hat Schopenhauer zerschlagen; und gleichviel ob man das andere, das er an diese Stelle setzt, annimmt oder nicht, so gehört er damit in jedem Fall zu den großen philosophischen Schöpfern, zu den Entdeckern einer neuen Möglichkeit, das Dasein zu deuten. Während sonst im letzten Fundamente des Menschen diejenige Energie lag, die sich jedenfalls am adäquatesten im Denken und seiner Logik äußerte, wird nun die Vernunft aus diesem Wurzelgrunde gerissen und durch eine gewaltige Drehung zu einem Akzidens, einer Folge oder einem Mittel des Wollens, das jenen Platz für sich beansprucht. Freilich ermöglicht unser Vorstellen, die gegenständliche Welt bildend, es dem Willen, sich zu einzelnen Akten zu besondern. Allein Schopenhauer hat sehr tief erkannt, daß schon die Vorstellungsinhalte und die verstandesmäßigen Verkettungen als seelische Vorgänge eine Triebkraft voraussetzen, die jenseits der bloß ideellen, bloß logischen Beziehungen jener Inhalte lebt. Wenn wir aus bestimmten Voraussetzungen einen Schluß ziehen, so empfinden wir wohl, daß wir damit eine notwendige Beziehung der Begriffe selbst nachzeichnen, eine in ihnen gelegene ideelle Forderung vollziehen. Allein daß wir sie vollziehen, daß wir jene nur sachliche Beziehung in unserem Denken verwirklichen, das ist mit den an sich sozusagen kraftlosen Inhalten und Verbindungen der Begriffe keineswegs identisch oder gegeben. Vielmehr, auch der logischste Satz braucht, um seelische Wirklichkeit zu werden, einen Träger, der an sich mit Logik überhaupt nichts zu tun hat. Dieser Produktionsprozeß unser selbst kann jene logischen, sachlich notwendigen Inhalte aufnehmen und ist insofern vernünftig; seinem eigenen Wesen nach aber steht er jenseits des Gegensatzes von Vernunft und Torheit, von Logik und Widerspruch, ist vielmehr unvernünftig im rein negativen Sinn. Der Schopenhauersche Wille steht nicht gegen die Vernunft, sondern nur außerhalb ihrer und deshalb auch außerhalb ihres Gegenteils.

Diese Achsendrehung im Begriff des Menschen: daß die Vernunft nicht mehr seine tiefste, wie auch etwa überdeckte Realität bildet, sondern nur ein Inhalt, oder, wenn man will, eine Form ist, die von dem eigentlich realen Leben, von dem Produktionsprozeß unseres Seins erst sekundär aufgenommen oder abgewiesen wird – diese Drehung ist ein Symptom und ein Faktor einer sehr tief reichenden Erkenntnisbewegung. Allenthalben hat sich im 19. Jahrhundert die

Vorstellung aufgerungen, daß unser Sein, die entscheidende Instanz und Substanz unseres Lebens, in unserem Vorstellen und Bewußtsein nur einen zufälligen, unvollständigen, oft fälschenden Ausdruck findet. Der Keim dieser Überzeugung liegt bei Kant, der unser ganzes empirisches Ich, d. h. die Summe der Vorstellungen, die unser Bewußtsein erlebt, als die durch die Bewußtseinsformen bestimmten Erscheinungen eines Dinges-an-sich ansprach, das, unserer seelischen Welt zugrunde liegend, ebenso transzendent und unerkennbar sei, wie das An-sich der äußeren Erscheinungen. Indes führt diese Idee bei Kant nicht zu dem Gegensatz von Sein und Bewußtsein, einerseits weil für ihn die empirische Bewußtseinswelt das echte, gediegene Sein ist, das Ding-an-sich dahinter aber »nur eine Idee«; andrerseits weil er, dieser Idee doch einen positiven Inhalt suchend, wieder die Vernunft als unseren letzten Wesensgrund konstituiert. Mit schneidender Schärfe erfaßt Marx den Gegensatz: ist es, so fragt er, das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein bestimmt, oder bestimmt ihr Sein ihr Bewußtsein? Freilich dient das Problem seinen besonderen Zwecken nur in einer engeren und flacheren Form: es sei das gesellschaftliche Sein der Menschen, das ihr Bewußtsein bestimme. In entschiedener Abwendung von dem Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts mit seiner Wertakzentuierung des Bewußtseins geht durch das neunzehnte die Wertung des Seins als unserer unmittelbaren Realität, während unser Bewußtsein nur eine akzidentelle und unregelmäßige Kompetenz dieser sei, ein hier und da aufzuckendes Licht, nicht einmal ein Symbol, das unser Sein stetig begleitete und berechenbar machte: in den romantischen und mystischen Strömungen des Jahrhunderts ist diese Akzentverschiebung ebenso fühlbar wie in manchen materialistischen und historisierenden. In der Schopenhauerschen Willensmetaphysik lebt dieses Gefühl in seiner ganzen unüberhörbaren Stärke: daß wir etwas sind, und von diesem Sein irgend eine Art von Gewißheit haben, die nicht die des bewußten Erkennens ist. Dem Rationalismus, den Kant nur auf dem Sondergebiet der Erkenntnis entthront und durch die Erfahrung als die einzige Trägerin des Wirklichkeitserkennens ersetzt hatte, versagt sich erst damit die Gesamtanschauung des Menschen überhaupt. So sehr wir auf das Bewußtseins- und Verstandesleben angewiesen sind – wir sind damit doch nur der Ort für eine Flucht von Bildern, all diese Vorstellungsinhalte, mögen sie die Seele oder die Außenwelt betreffen, sind wir nicht. Schopenhauer hat den Mut

zu dem Radikalismus, zu dessen Vermeidung eigentlich die Anschauung des Menschen als eines Vernunftwesens kreiert war: daß die Bewußtseinsbilder, in denen das empirisch gelebte Leben verläuft, die Wirklichkeit unseres Seins nicht einschließen, sich überhaupt nicht mit ihr berühren können, weil dieses Sein eben nicht des gleichen Wesens ist wie das vernünftige Bewußtsein. Aber dieses negative Anderssein, diese sozusagen formale Differenz zwischen dem Sein und dem Bewußtsein genügt nicht, sondern indem er dieses Sein nun inhaltlich als jenes metaphysische Getriebenwerden charakterisiert, jene dunkle Begehrlichkeit unseres Wesens, die als die Ruhelosigkeit des Wollens in die Erscheinung tritt – hat er dem Abgrund zwischen unserer Realität und den sozusagen kraftlosen, spiegelbildhaften Vorstellungen des Bewußtseins und der Vernunft erst seine ganze Breite gegeben. Und wenn es dennoch eine Einheit zwischen ihnen gibt, so ist es diejenige, die die rationalistische Auffassung des Menschen noch weiter als solche Scheidung von sich weisen müßte: daß nämlich alles Bewußtsein und Intellekt ein bloßes Produkt des Willens ist, ein Werkzeug, das er sich zu seinen Zwecken bereitet und das ihm seiner eigentlichen Bestimmung nach untenan bleibt, auch wenn es dieser Bestimmung hier und da untreu wird. Und damit greift die Vernichtung des Vernunftcharakters des Lebens zugunsten seines Seins- oder wenn man will, seines Kraftcharakters in den Willen selbst hinunter. Ist der Mensch ein Vernunftwesen, so empfindet er Werte und Zwecke, und weil er sie als solche empfindet, so will er sie, das gewertete und gesetzte Endziel entfesselt das Begehren; und dies ist die gewöhnliche Auffassung. Für Schopenhauer aber wächst der Zweck, den wir schätzen und dem wir bewußt zustreben, erst aus dem Willen als der Urtatsache hervor. Wir wollen nicht, weil unsere Vernunft Werte und Ziel statuiert, sondern weil wir wollen, dauernd, pausenlos, aus unserem Wesensgrunde heraus, darum haben wir Zwecke. Diese sind nichts anderes als der Ausdruck oder die logische Organisierung der Willensereignisse. Der Vernünftigkeit unseres Daseins wird die letzte Stütze entzogen, die sie am Zweckbegriff besaß, solange das Wollen noch als der Weg zu – prinzipiell – von der Vernunft vorgezeichneten Wertpunkten erschien. Jetzt aber ist der Intellekt nur die Beleuchtung des aus sich selbst quellenden Willensprozesses, das Bewußtsein formt ihn für sich nach den Kategorien des Verstandes, die einzelnen Zwecke sind nur die über ihn hin verstreuten Lichtpunkte und seine

Oberfläche gliedernden Akzente. Damit wird nun erst jene frühere Behauptung vollkommen durchsichtig: daß wir zwar immer wissen, was wir in jedem gegebenen Augenblicke wollen, nie aber, was und warum wir überhaupt und im Ganzen wollen. Es ist die Scheidung und neue Rangierung unseres Seins und unseres Bewußtseins, vermöge deren unser Dasein aus den singulären Akten, die es begreifbar zusammensetzen, dennoch nicht besteht; ihr gemäß scheidet sich das Ganze des Lebens von der Summe seiner Einzelheiten und wird zu jener bloß tatsächlichen Einheit, die wir zwar in diesem Einzelnen als dessen Substanz, zugleich aber dahinter als das dunkle Verhängnis des Lebens überhaupt fühlen – das Verhängnis, welches nicht zu dem Leben hinzukommt, sondern welches das Leben selbst ist.

III - Die Metaphysik des Willens

Daß der Mensch sich selbst zur Vorstellung wird, zu einem Gegenstand der Anschauung und Erkenntnis – das geschieht nach der Überzeugung Schopenhauers, indem er sich gleichsam von der einheitlichen Wurzel seines Wesens losreißt. Er enthebt sich seinem in sich beschlossenen Sein und ordnet sich, als Bild, in einen ausgedehnten Zusammenhang anderweitiger Mannigfaltigkeiten ein, die, als Bilder, denselben Charakter und Gesetz tragen. Diese Reihen des Räumlichen, Zeitlichen, Ursächlichen reichen, obgleich sie nur als Vorstellungen in uns existieren, über unser Ich als Vorstellung nach allen Seiten hinaus; ja, durch diese Koordination mit unzähligen andern Elementen, durch dieses Begrenzt- und also Geformtwerden von ihnen kommt erst das Vorstellungsbild von uns, als welches wir vor unserm Bewußtsein stehen, zustande. Auch für die Schopenhauersche Vorstellung geht, wie man später gesagt hat, der Kreislauf des Stoffes und der Energie durch unsere Existenz wie durch die des kreisenden Gestirnes und der blühenden Pflanze hindurch und die Gleichheit vor dem Naturgesetz schmiedet unsere körperliche wie unsere seelische Erscheinung in dieselbe Kette, der das niedrigste oder fernste Naturgebilde angehört. Also, schließt Schopenhauer – und damit erhebt sich sein Weltprinzip aus der bisher dargestellten Bedeutung für den Menschen zur Deutung des allgemeinen Seins – also müssen wir all diesen Existenzen, da sie als Erscheinungen uns gleichartig sind, auch dasselbe innere, absolute, an sich seiende Wesen zusprechen. Wenn die erkennbaren Erscheinungen der Art nach gleich sind, so darf angenommen werden, daß auch das Unerkennbare, das ihnen zugrunde liegt, der Art nach das gleiche ist. Die gesamte Natur, uns selbst als erfahrbare Existenzen eingeschlossen, bildet gleichsam eine in sich geschlossene Kugeloberfläche, in der jeder Abschnitt nur auf den andern, aber unmittelbar auf nichts darüber oder darunter Gelegenes hinweist; an einem einzigen Punkte nur setzt sich an sie eine Linie anderer Richtung an, die sie gewissermaßen durchbricht: das ist der Punkt unserer eigenen Existenz, an dem wir, außer daß wir erscheinen, auch sind; an ihm allein haben wir den Radius, der zu dem Mittelpunkt der Kugeloberfläche führt. Und dieser muß für

deren gesamten Umfang gelten, da er für das eine Stück seiner gilt, das dem Gesamtgesetz dieses Umfangs, gegen alle andern ununterschieden, eingeordnet ist.

Wie nun Schopenhauer auch in uns selbst, genau genommen, den Willen nicht als Ding-an-sich erkennt, da dieses ja das Unerkennbare ist, wie vielmehr auch der bewußte Wille eine Erscheinung, aber diejenige ist, in der der unzerreißbare Schleier über unserm absoluten Wesen nur am dünnsten ist – so leuchten auch in der übrigen Natur, nachdem dieser Hinweis unsern Blick richtig eingestellt hat, überall die Spuren des gleichen Grundwesens auf. Der Drang, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen; die Heftigkeit, mit der die elektrischen Pole zur Vereinigung streben und die, gerade wie die der menschlichen Wünsche durch Hindernisse gesteigert wird; die Sehnsucht, mit der das Eisen dem Magnete zufliegt; die unablässige Bestrebung der Schwere, die die irdischen Körper zum Erdmittelpunkt zieht – alles dies sind die dumpferen und ferneren Erscheinungen eben desselben, was in uns im Licht des Bewußtseins drängt und strebt.

Es liegt nahe, solcher Deutungsweise gegenüber von vornherein die Anklage auf Vermenschlichung der Natur zu erheben, auf realistischen Mißbrauch dichterisch-mythologischer Analogien, auf Rückfall in den primitiven Animismus der Menschheit, der die Erregung des Meeres nur aus dem Zorn des darin wohnenden Meergottes, das Wehen des Windes nur als das Blasen des Äolus verstehen konnte. Diese Kritik erscheint mir flach und mißverständlich. Es steht natürlich jedem frei, die metaphysische Deutung des Daseins überhaupt abzulehnen, sich an die Erscheinungen des fließenden Wassers, des magnetisch bewegten Eisens, der fallenden Körper, wie sie gegeben sind, zu halten und mit der »Beschreibung« derselben, zuhöchst mit der mathematischen Formulierung ihrer Regelmäßigkeiten sein geistiges Verhältnis zur Welt abzuschließen. Wo kein weitergehendes Bedürfnis vorliegt, läßt es sich so wenig oktroyieren, wie dem irreligiösen Menschen das Bedürfnis der Erlösung oder dem unkünstlerischen die Beglücktheit an der Mona Lisa oder an der h-Moll-Messe. Die Indiskutierbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses darf nun freilich nicht dazu ausgenutzt werden, jede törichte Fantasterei in ihren Schutz zu

stellen. Dies bedarf der Betonung, um klarzulegen, daß auch die Kritik der Schopenhauerschen Metaphysik sich nur auf der Basis bewegen kann, daß Metaphysik überhaupt irgend eine Legitimität besitzt. Diese zugegeben, wäre die Schopenhauersche Deutung alles natürlichen Daseins als Erscheinung eines Willens nur dann eine kindlich-abergläubische Vermenschlichung, wenn er den Willen, wie er als empirische Bewußtseinstatsache in uns auftritt, in die Natur hineinsähe. Aber diese methodische Unzulässigkeit liegt ihm ganz fern. Er meint dasjenige, was ja auch den unmittelbaren Willenserscheinungen in uns erst zum Grunde liegt. Er überträgt keineswegs eine Tatsache des psychologischen Erfahrungsgebietes auf das Transzendente, das von aller Erfahrung generell geschieden ist. Diese Entgleisung ist freilich innerhalb der Religion und der Metaphysik so häufig, daß sie jeder Metaphysik gegenüber als feststehende Tatsache und a priori gültige Form ihres Kritisiertwerdens aufzutreten pflegt. Aber bei Schopenhauer greift der metaphysische Gedanke ebenso unter das menschlich-seelische Phänomen hinunter wie unter das physikalische. Zwischen beiden besteht nur der graduelle Unterschied, daß der psychologische Wille, weil er bewußt ist, auch sein inneres, über- oder unterpsychologisches Wesen eher dem bewußten Denken darbietet, als die bloß materiellen Erscheinungen es tun, in denen für uns die Natur besteht. Unsere metaphysischen Ahnungen und Deutungen müssen freilich unter die Oberfläche des Daseins, deren Teile ganz verschiedene Höhenlagen zu uns besitzen, verschieden tief hinuntergreifen, um zu dem Fundamente ihrer aller zu gelangen. Durch die Erfahrung von uns selbst schimmert ihr nichtempirischer Kern deutlicher, fühlbarer, bezeichenbarer hindurch, als es bei den nicht-seelenhaften Erscheinungen der Fall ist. Und darum werden unter der Voraussetzung, daß jener Kern des Seins der gleiche für seine seelischen wie für seine äußeren Erscheinungen sei – die ersteren legitim auf den Weg zur Deutung der letzteren führen. Hier liegt einer der wenigen Punkte, an denen Schopenhauer außerordentlich häufig mißverstanden worden ist. Man ist seiner Absonderung des metaphysischen Willens von der ebenso benannten Bewußtseinserscheinung nicht genau genug nachgegangen, hat nicht scharf genug erfaßt, daß diese greifbare seelische Erfahrungstatsache, so gut sie uns das Absolute, das ewig Ungreifbare in uns interpretieren mag, sich diesem doch immer nur nähert, aber nie mit ihm zusammenfällt. Es ist also der

metaphysische Grund der Dinge – jenseits unser, wie jenseits aller andern Erscheinungen – keineswegs in die empirisch-menschlichen Formen hineingezogen, sondern umgekehrt das Menschliche zugleich mit allem andern auf den metaphysischen Grund gebaut – objektiv in der gleichen Höhe über ihm, subjektiv freilich verschieden distanziert. Wenn Empedokles die Welt sich durch die Liebe und den Haß der Elemente gestalten läßt, wenn die teleologische Metaphysik das Wohl des Menschen zum schöpferischen Zwecke alles Daseins macht, wenn der Gott, der die Welt schafft und lenkt, dabei von Motiven und Affekten wie wir bestimmt wird, so ist damit das Weltganze auf den Nenner Mensch reduziert; Schopenhauer hat umgekehrt den Menschen auf den Nenner, der für das Weltganze gelten soll, gebracht und im Menschen, in dem die Ebene jenes Nenners und die der Erscheinungen sich schneiden, nur die Möglichkeit solcher Reduktion für das Denken aufgefunden.

Ist so der Vorwurf ungerecht, mit dem man Schopenhauer auf das methodische Niveau eines primitiv-dichterischen Animismus herunterdrücken wollte, so enthält diese Metaphysik andrerseits doch Voraussetzungen, die ausschließlich Sache des persönlichen Glaubens sind. Vor allem diese – welche eben eine Voraussetzung ist und den besonderen Inhalt der Daseinsdeutung noch unberührt läßt –: daß das Absolute, das An-sich der Erscheinungen für diese alle eben dasselbe wäre. Von seinem idealistischen Ausgangspunkt aus erscheint dies freilich für Schopenhauer ganz selbstverständlich. Die Zerspaltung der Dinge in Vielheiten ist nur durch Raum und Zeit möglich, unser Vorstellen kann das Mehr-als-Eins nur als ein Nebeneinander oder ein Nacheinander enthalten. Da dies aber eben Formen der Vorstellung sind, so muß das Sein jenseits seines Vorgestelltwerdens davon frei sein: es kann keine Vielheit enthalten; es ist Eines nicht in dem Sinne des Einen oder Individuellen, neben dem es ein Anderes gäbe, sondern der Unterschied gegen ein Zweites oder Drittes berührt es überhaupt nicht, seine Einheit ist nicht Aussonderung aus einer Mehrheit, sondern die absolute, die nur in den Formen unseres Intellekts, wie ein Strahl in einem Facettenglase, in eine Vielheit differenter Vorstellungsbilder zerfällt. Wenn also das Sein, das nicht Vorstellung ist, an einem Punkte ergriffen ist, so ist dies der Punkt, an dem alle Vorstellungsgebilde ihr Wesen, das nicht Vorstellung

ist, haben. In der Schicht, in der es nur eine Einheit gibt, müssen deshalb alle Radien, die zwischen den Erscheinungen und ihr laufen, sich in dieser einen treffen. Es offenbart sich hier ein tiefer Zusammenhang zwischen der vom Subjekt ausgehenden, auf das Ich gegründeten Metaphysik des Seins und dem monistischen, oder, wenn man will, pantheistischen Gedanken von der metaphysischen Einheit dieses Seins. Das Ich, für das das Dasein Bewußtsein ist, könnte niemals als der Interpret des Gesamtseins, als Brücke und Pfand seiner Zugängigkeit gelten, wenn nicht von vornherein eine Wesensgleichheit zwischen beiden gesetzt würde. Dies gilt selbst für den Fichteschen Idealismus, in dem das Ich das allein absolut Existierende ist und die Welt als seine Vorstellung produziert. Denn dies wäre unmöglich, wenn das vorstellende und schaffende Ich sich nicht zugleich als ein vorgestelltes und geschaffenes vorfände, als die empirische Persönlichkeit, die auf dem gleichen Niveau, unter den gleichen Gesetzen, in der gleichen Wesensbeschaffenheit existiert wie der fallende Stein oder der in der Tiefe schwimmende Fisch. Alles Dasein muß in sich und muß mit dem Ich eine vollkommene, wie auch immer charakterisierte Einheit bilden, wenn dieses in sich und seinem Inhalt den Punkt finden soll, von dem aus der Gedanke die Gesamtheit der Dinge deuten kann. Das Aufeinanderangewiesensein der Gegensätze, das sich selbst der radikalsten Einseitigkeit noch unterbaut oder sich von ihr tragen läßt – wird nirgends fühlbarer als in dieser unvermeidlichen Verwebung des All-Einheits-Gedankens in die Lehren, die im Ich den Erkenntnisgrund, ja selbst den Realgrund alles Seins auffinden.

Um nun diese Überzeugung von der metaphysischen Einheit aller Dinge – einen Grundpfeiler des ganzen Schopenhauerschen Weltbildes – richtig einzuschätzen, bedarf es der Einsicht, daß ihre logische Notwendigkeit von Schopenhauer mit Unrecht behauptet wird. Der Schluß: alle Vielheit besteht nur in Raum und Zeit – Raum und Zeit sind ausschließlich Auffassungsformen unseres Intellekts – also kann dasjenige, was seinem Begriff nach nicht in unsern Intellekt fallen kann, auch niemals eine Vielheit, sondern muß absolute Einheit sein – dieser Schluß ist nicht bündig. Zunächst ist es nicht richtig, daß die Vielheit des Wirklichen nur im Nebeneinander oder im Nacheinander bestehen könnte. Unser Bewußtsein lebt keineswegs, wie ein traditioneller Irrtum behauptet, nur in der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Elemente.

Wenn ich den Satz denke: Leben ist Leiden – so geht freilich der Bewußtseinsinhalt Leben dem Bewußtseinsinhalt Leiden voran. Allein außer diesem Verhältnis des zeitlichen Außereinander haben beide Vorstellungen in mir noch das eines Zugleich und Ineinander, womit doch erst beide zu einem Urteil, zu der Einheit eines Sinnes zusammengehen. Wenn sie im strengen Sinne nur nacheinander wären, d. h. wenn das eine verschwunden wäre, sobald das andere einträte, so würden sie niemals einen Satz ergeben. Unsere Seele hat die geheimnisvolle, wenngleich durchaus im Empirischen wirksame Fähigkeit, eine Mehrheit von Elementen, deren sie sich nacheinander bewußt geworden ist, zu einem schlechthin einheitlichen Gedanken zu verbinden; in dem gedachten Sinn des Satzes: Leben ist Leiden – gibt es kein Vorher und Nachher, es ist eine seelische Formung des Vielen, die weder des Raumes noch der Zeit noch einer der sonstigen Gestaltungen des »Satzes vom Grunde« bedarf. Wenn also auch all diese aufgehoben würden, so bliebe keineswegs nur eine absolute, transzendente Einheit übrig, sondern mindestens noch jene eigentümlich zusammengefaßte Vielheit. In dem unvergleichlichen Gebilde des menschlichen Urteils lebt Vielheit und Einheit so wunderbar ineinander, daß die Vielheit seiner Elemente die Aufhebung aller räumlich-zeitlichen Gestaltung überlebt und andrerseits die Einheit in ihm, die erfaßbar lebendige, in sich so absolut, so unabhängig von allem Gegensatz und aller Relativität ist, wie Schopenhauer es nur am Transzendenten zu finden meinte. Und auch noch weiterhin verschleiert die scheinbare Logik jenes Schlusses: der Charakter der Erscheinung ist das Außereinander und die Vielfältigkeit, also muß der Charakter des Dinges-an-sich Einheit sein – eine durchaus nicht unangreifbare Dogmatik. Daß alles Dasein den Kategorien Erscheinung und Ding-an-sich unterworfen ist, geschieht von vornherein nicht aus der indiskutablen Notwendigkeit, die Schopenhauer wie die ganze im Banne Kants stehende Philosophie voraussetzt. Daß das Wirkliche, das Daseiende, in einem Bewußtsein ist – das ist schließlich eine Hypothese, es baut dem unmittelbar Wirklichen eine Seelenhaftigkeit unter, die nur dem modernen Subjektivismus als etwas Selbstverständliches erscheinen kann. Daß »die Welt meine Vorstellung ist«, ist keineswegs so absolut und apriori gewiß, wie Schopenhauer verkündet; es setzt vielmehr voraus, daß die Kategorie von Subjekt und Objekt, die innerhalb der empirisch-wirklichen Welt gültig ist, sie auch umfasse und für sie als Ganzes

gelte. Dies nun aber auch zugegeben; zugegeben, daß alles, was für die Erscheinung der Dinge als solche gilt, von ihrem Wesen an sich ausgeschlossen bleiben muß – so folgt zwar, daß die Vielheit und das Außereinander, wie es die erfahrenen Phänomene formt, für deren Grundwesen nicht gilt; aber es folgt daraus noch nicht, daß dieses Grundwesen Einheit sein muß. Dies ist vielmehr eine typische Erschleichung: daß mit der Verneinung eines Begriffes ein andrer, positiver, unmittelbar und selbstverständlich gesetzt erscheint. Was nicht endlich ist, müsse unendlich sein; wer nicht altruistisch sei, könne nur ein Egoist sein; was nicht in Teile aufgelöst werden könne, sei unvergänglich – bis zu aller Theorie und Praxis, die unter der Norm steht: wer nicht für mich ist, der ist gegen mich. Ebenso typisch aber schreitet die Erkenntnis dazu fort, daß die Dinge sich nicht zwischen eine Zweiheit von Bestimmungen derart einsperren lassen, daß die Verneinung der einen von selbst und unbedingt mit der Bejahung der andern identisch wäre. Die Behauptung: tertium non datur – kann menschlicher Intellekt niemals mit unbedingter Sicherheit aufstellen, sobald es sich um zwei positive Bestimmungen handelt; immer bleibt die Möglichkeit offen, daß eine dritte gefunden werde, die infolge des Ausschlusses der ersten ebenso gut eintreten kann, wie die zweite, die man bisher in diesem Fall für unvermeidlich hielt. So liegt es gegenüber dem Schopenhauerschen Schluß auf die Einheit dessen, was nicht Erscheinung sei. Zugegeben, daß die Mannigfaltigkeit, Individualität, Getrenntheit, wie wir sie in der Erfahrung wahrnehmen, nur der Erscheinung, d. h. der durch unsere Bewußtseinsformen bestimmten Vorstellung, anhafte und deshalb das Jenseits-der-Vorstellung, des An-Sich, jedenfalls diese Bestimmtheiten nicht tragen könne: so kann eben dieses Absolute freilich Einheit sein, es kann aber ebensogut ein Maß und eine Art der Individualität und des gesonderten Fürsichseins haben, welche von dem Charakter der Erscheinung genau so weit abliegt, genau so wenig empirisch aufzuweisen ist, genau so sehr etwas Absolutes und mit dem erkennenden Bewußtsein nicht Festzustellendes ist, wie jene Einheit es wäre.

Hier stehen sich zwei metaphysische Möglichkeiten gegenüber, beide in den letzten Grund des Weltfühlens hinunterreichend und jede erst an der anderen ihr volles Licht gewinnend. Die Vielheit und Gespaltenheit der Erscheinungswelt ist, wie Schopenhauer

dauernd betont, eine relativistische, d. h. jedes Stück der Erscheinungswelt wird räumlich, zeitlich, kausal, von andern begrenzt, und erst durch diese Eingrenzung bekommt es seinen besonderen Charakter, die Dinge verleihen sich gegenseitig ihre individuelle Gestalt, in dem Fluß des Werdens heben sie sich als Wellen herauf, jede anders als die andere und doch von denselben Gesetzen bestimmt, abhängig von dem Rhythmus aller andern, benachbarten und weit zurückliegenden, und ihrerseits die Form jeder künftigen bestimmend. Ganz anderen, ja entgegengesetzten Wesens ist die metaphysische Individualität, die absoluten Einheiten, aus denen die Spekulation das Sein jenseits des empirischen Vorstellungsbildes konstruiert. Hier ruht gerade jedes Element absolut auf sich selbst, sein Leben und seine Gestaltung sind der Ausdruck seines eignen inneren Wesens, nicht, wie innerhalb der Erfahrungswelt, der Ausdruck seiner Wechselbeziehung mit anderen Existenzen. Innerhalb dieser letzteren ist jedes Stück nur da und nur so, weil andere da sind; die absolute Individualität dagegen, deren Typus in dem Gefühl des freien Fürsichseins unserer Seele liegt, ist selbst ein letztes Seinselement und keiner von anderswoher fließenden, relativistischen Notwendigkeit untertan; mag jede solche anderen gleich oder einzigartig sein – daß sie es ist, wird nicht von den andern bestimmt, sondern ist seine innere, prinzipiell von allen andern unabhängige Tatsächlichkeit. Ein durchaus charakteristisches Lebensgefühl drückt sich darin aus, daß es, auf den Grund der Dinge tauchend, auf ihm nicht eine Einheit, sondern Einheiten vorfindet – ein Gefühl, das den sonst so weit unterschiedenen Philosophien von Leibniz und Schleiermacher, von Herbart und Nietzsche zum Fundamente dient. Wo nun aber die entgegengesetzte Sehnsucht das philosophische Weltbild gestaltet, gilt Spinozas entscheidende Formel: omnis determinatio est negatio. Damit wird die Individualität, die determinatio, in den Zusammenhang der Dinge, in gegenseitig ausgeübte Begrenzungen gerückt, durch die sie ihre Sonderform findet: dadurch, daß ein Wesen nicht das ist, was die andern sind, und nur dadurch ist es, was es selbst ist; es wird eine Einheit alles Seins vorausgesetzt, innerhalb deren die Einzelgestaltungen nur durch Absonderung, d. h. durch partielles Nicht-Sein entstehen. Weil das wirkliche, absolute Sein kein Nicht-Sein enthalten kann, kann es also auch keine individuell determinierte Form haben: seinem tiefsten und

eigentlichen Wesen nach ist jedes Ding mit jedem identisch. Mag die individuelle Gestaltung nun, sich als Tatsache darbietend, durch eine nicht weiter erklärliche Entwicklung aus jenem Sein hervorgetrieben werden, mag sie der Inhalt einer unvollkommenen, nur subjektiven Auffassung sein, mag eine Art mystischen Sündenfalls die Besonderung, das Fürsichsein des Einzelnen motivieren: immer bleibt dieses hier in der oberen, sekundären Schicht des Weltbildes, ist nichts als die sozusagen nachträgliche Zerlegung eines absoluten und absolut einheitlichen Seins, in dessen Tiefe – die letzte, unserm Denken zugängliche – jene sich nicht hinuntererstreckt. Das Wesen des metaphysischen Individualismus dagegen ist gerade das Hinabreichen der Sonderform des Daseins bis in sein letztes Fundament, jenseits der Oberfläche ihres empirischen Sich-Darbietens. Innerhalb dieser Weltanschauung ist die Individualität diejenige Form des Besonderseins, die nicht durch wechselwirkende Begrenzung und Beeinflussung, sondern aus innerem Prinzip und Eigenrecht heraus existiert; sie ist mit dem Fürsich- und Durchsich-Sein ausgestattet, mit dem auf der andern Seite die metaphysische All-Einheit sich von der bloßen Relativität und gegenseitig bewirkten Prägung der Erscheinungstatsachen unterscheiden sollte.

Damit wird deutlich sein, daß Schopenhauers Schluß von der Gespaltenheit der Phänomene auf die Einheit des Weltwesens jenseits dieser – keineswegs logisch zwingt, sondern einem Dritten Raum läßt: die metaphysisch geglaubte, absolute Vielheit des Seins liegt nicht weniger tief unter der empirischen, relativen Vielheit der Erscheinungswelt, ist nicht weniger von der Verneinung dieser aus zu erreichen, wie die metaphysische Einheit, in der Schopenhauers Denken mündete. Ob man sich für die eine oder für die andere Denkmöglichkeit entscheidet, ist nicht mehr Sache des Denkens selbst, sondern der fundamentalen Stimmung der ganzen Persönlichkeit: ob die Befriedigung, die sie von dem Bilde der Welt verlangt, von einer unbedingten Einheit ihres Grundes oder von einem Reichtum unendlich vieler, gegeneinander selbständiger Einheiten ausstrahlt.

Es wird hier bedeutsam, daß in der Schopenhauerschen Metaphysik der Begriff der Persönlichkeit keine Stelle findet. Zwischen dem Ich als Vorstellung und dem Ich als Wille fällt sie sozusagen mitten

hindurch. Die Vorstellungswelt ist zwar der Ort der Individuation, der Zerteilung des Daseins in gegeneinander abgesonderte Einzelwesen. Allein Individuen im echten und absoluten Sinne ergibt dies nicht. Die Sonderexistenzen konstituieren sich im Reich der Erscheinung nur durch gegenseitige Abgrenzung, nicht durch ein von innen her bestimmtes Fürsichsein; nur dadurch, daß eine jede Nachbarn hat, von Vorher und Nachher, von Rechts und Links, von Höher und Tiefer her ergibt sich ihre Form, nicht durch eine ihr allein eigene, von allem Außer-Ihr unabhängige Notwendigkeit. Oder, von der anderen Seite gesehen: in der Natur als dem Komplex erkennbarer Phänomene, kreist ein Strom von Energien und Stoffen, der jedes einzelne in seine Kontinuität hineinzieht. Eine eigentliche Abgrenzung des einen gegen das andere besteht, sachlich angesehen, überhaupt nicht, eine ewig gleichfließende, absatzlose Notwendigkeit führt ein Phänomen in das andere über, so daß von »einem« und dem »andern« zu sprechen nur durch die abteilenden Grenzstriche unseres – hier sozusagen sekundären – Vorstellens möglich ist, die in der objektiven Struktur der Dinge – die ja auch Vorstellung, aber in mehr primärem Sinne ist – so überhaupt nicht vorgezeichnet sind; aus praktischen und theoretischen Zweckmäßigkeiten schaffen wir Einzelwesen durch Analyse und Synthese von Erscheinungselementen. So ist jede, als »eine« zu bezeichnende individuelle Erscheinung als solche nur etwas Ideelles, nur um jener subjektiven Gründe willen in den absolut einheitlichen, keine objektiven Abgrenzungen kennenden Fluß des natürlichen Daseins eingezeichnet. Ein Ich, das sich mit innerer Selbständigkeit der Welt mit ihren anderen Ichs entgegensetzte, kann es also innerhalb der Erscheinung im Sinne Schopenhauers nicht geben – aber ebenso wenig in dem metaphysischen Grunde der Dinge, wie er ihn denkt. Hier genau so wie dort, nur anders in der Form, wird die Persönlichkeit in eine Einheit verschlungen, die keine Grenzen bestehen läßt, und innerhalb deren die Persönlichkeit ein logischer Widerspruch wäre. Denn diese, ihrem vollkommenen Begriff nach, ist gerade die Gestaltung, die dem Weltganzen ein Paroli bieten kann, sie besitzt die Geschlossenheit und Selbstgenügsamkeit, das Stehen auf eigenem Rechte und die beharrende Form, durch welche eine Unendlichkeit von Inhalten fließen kann; nur das Kunstwerk hat die gleiche Einheit und Rundung, das im tiefsten Grunde unstörbare Ruhen in sich selbst. Diese Form, mit der jedes Kunstwerk »eine Welt für sich« ist und

das Ganze des Daseins symbolisiert, verdankt es eben der persönlichen Seele, welche ihre eigene Wesensart in das Werk hineingelebt hat. Aber an seiner Verneinung der Persönlichkeit um der absoluten Einheit des Seins willen wiederholt Schopenhauer das denkwürdige Verhältnis: daß die Beschaffenheit oder die Funktion der Dinge, die als ihr eigentliches, absolut reales Wesen behauptet wird, doch zugleich als Forderung gestellt wird, die die Dinge erst zu verwirklichen haben. Dies hängt damit zusammen, daß die tiefe Dualistik, die die Grundform unseres Wesens bildet, sich allenthalben zum Bau zweier Welten objektiviert, von denen die eine auf der anderen, aber auch gegen die andere steht: eine Welt der Oberfläche und eine der Tiefe, eine des Diesseits und eine des Jenseits, eine des Scheines und eine der Wahrheit, eine der Erfahrung und eine der Dinge-an-sich. Was nun in der einen wirklich ist, ist sozusagen das wirklich Wirkliche; aber auch die andere ist in irgend einer Art oder irgend einem Maße wirklich, sie hat, so flüchtig oder täuschend auch immer, doch eine Form, ein Aussehen und Geschehen, das mit der Realität der anderen übereinstimmen oder kontrastieren kann. Indem nun die beiden Dignitäten dieser Welten nicht scharf auseinandergehalten, sondern ein Sein als in beiden lebendig empfunden wird; indem insbesondere der Mensch sich selbst als eine Einheit in beiden leben fühlt, entsteht jenes Phänomen, die unlogisch erscheinende Forderung, dasjenige zu realisieren, was doch der tiefsten Wirklichkeit nach schon verwirklicht ist. So also ist die Struktur des absoluten Seins bei Schopenhauer so, daß es der individuellen Persönlichkeit in sich keinen Platz gibt, sie ist nicht; und zugleich ist es nun doch die Aufgabe unseres Handelns und unserer Seinsgestaltung, diese Persönlichkeit aufzuheben; ich werde darzustellen haben, wie dies die letzte Formulierung der Erlösungen ist, die uns dem Dasein gegenüber gewährt sind: der ästhetischen, in der das Subjekt sich völlig in der Idee des Dinges, in dem Vorstellungsinhalt verliert, der ethischen, in der das Ich seinen Unterschied gegen jedes Du auslöscht, der asketisch-metaphysischen, in der die Seele aus ihrer Individualform, ihrem Fürsichsein in die Formlosigkeit des Nichts eintaucht. Indem Schopenhauer sich nicht genügen läßt, den Begriff der Persönlichkeit zu ignorieren oder zu negieren, sondern dann noch ihre Verneinung zum Inhalte jeglichen Sollens macht – vollendet sich erst die tiefe Fremdheit seines Weltbildes gegen alle

Individualität, das völlige Abschneiden der Wurzeln, mit denen in anderen Weltanschauungen die Besonderung, das Sichselbstgehören, die Souveränität des Einzelseins in den metaphysischen Grund aller Existenz hinabreicht.

Daraus nun, daß das Grundwesen der Welt, das wir nach seiner deutlichsten Äußerung Wille nennen, in sich absolut einheitlich ist; oder daß, anders gesehen, die Einheit des Daseins Wille ist, ergibt sich für Schopenhauer der eigentliche Charakter aller Existenz. Von dem ersteren Aspekt her wird alle Harmonie und Geordnetheit der Erscheinungswelt dadurch bestimmt. Daß Pflanze und Boden, Tier und Nahrung, Auge und Licht füreinander passen, daß die Teile eines Organismus untereinander und ebenso die Stadien seiner Entwicklung in begreiflichen Zusammenhängen stehn – ist ihm nichts als die in Zeit und Raum auseinandergezogene Einheitlichkeit des Seins. In alledem lebt der Wille, der im lebenden Wesen nur Wille zum Leben sein kann und seine fundamentale Einheit in der Zusammengehörigkeit aller Erscheinungen zeigt, in die der auffassende Intellekt ihn zerlegt. – Man tut solchen, für alle Metaphysik typischen und das ganze Schopenhauersche Werk tragenden Deutungen unrecht, wenn man in ihnen einen unlauteren Wettbewerb der Spekulation gegenüber der naturwissenschaftlich-kausalen Erklärung sieht. Das Gebiet, auf dem nur diese legitim ist, berühren sie tatsächlich garnicht. Man mag die gesetzliche Harmonie alles Geschehens mechanistisch erklären, die Anpassung der Organismen an ihre Lebensbedingungen darwinistisch oder auf irgend eine sonstige, Erscheinung mit Erscheinung kausal verknüpfende Art: die Frage, wieso es denn überhaupt eine derartige, die Bedürfnisse der Naturwissenschaft voll befriedigende Erklärungsweise gäbe, ist damit nicht beantwortet. Diese Wissenschaft erklärt nach Gesetzen jeden einzelnen, gegebenen Zusammenhang, aber nicht die Tatsache, daß die Weltelemente überhaupt gesetzlich zusammenhängen. Man kann auf diese Fragen von vornherein verzichten oder sie für unbeantwortbar erklären; aber man kann die Antwort nicht daraufhin abweisen, daß sie jener andersartigen Fragestellung nicht genügt, auf die sie gar keinen Anspruch erhebt. Denn nur, wenn sie sich den naturwissenschaftlichen Erklärungen koordinierte, sich in sie verflechten oder sie verdrängen wollte – wovon sie sich freilich nicht in jeder Metaphysik ferngehalten hat –, müßte man gegen sie

protestieren; in Wahrheit aber ist jenes ebenso wenig der Fall, wie die Erklärungsgründe, weshalb die Österreicher bei Hochkirch Friedrich II. besiegten und bei Liegnitz von ihm besiegt wurden, durch das Problem gekreuzt werden, weshalb die Menschen überhaupt Krieg führen. Auf den der ganzen Natur untergebauten Willen darf man sich, wie Schopenhauer ausdrücklich betont, so wenig für die Erklärung physischer Tatsachen berufen, wie auf die Schöpferkraft Gottes. Die Physik verlange Ursachen, der Wille aber sei niemals Ursache, sein Verhältnis zu den Erscheinungen sei durchaus nicht das der Ursache zur Folge, sondern was an sich Wille ist, sei andrerseits Erscheinung, die zu ihrer Verursachung einer anderen Erscheinung bedürfe. Die so geschlossene Kette der Wissenschaft darf von der metaphysischen Potenz des Willens niemals durchbrochen werden; nur daß es überhaupt eine Kette ist, und daß es überhaupt eine in diese Formen faßbare Welt gibt – das ist zwar auch vom Willen als dem Dinge-an-sich nicht verursacht, aber es ist die Erscheinung davon, daß dieser Wille da ist, und wird durch ihn nicht in der Weise, wie der Leitfaden der Kausalität Erscheinung an Erscheinung bindet, begreiflich, sondern gleichsam von innen her; ungefähr wie wir die seelischen Äußerungen eines Menschen, eine durch die andere, psychologisch verstehen, ohne daß der Sonderinhalt irgendeiner einzelnen davon durch die Tatsache, daß dieser Mensch überhaupt eine Seele hat, erklärt wäre; und doch ist dieses uns ewig Unanschauliche und Unbeweisliche – denn unmittelbar ist jeder Mensch für den andern nur eine Summe von Gesichts-, Gehör- und Tasteindrücken – das Fundament, ohne das es zu jener Kette psychologischer Begreiflichkeiten nicht käme.

Auf derselben methodischen Basis erhebt sich nun auch die entscheidende Konsequenz der Einheit des metaphysischen Willens, die jener harmonistischen völlig entgegengesetzt ist. Es folgt aus ihr nämlich, daß der Wille, der die Welt von innen her bewegt oder richtiger: ausmacht – daß dieser kein definitives Ziel haben und an keinem Punkte zu einer wirklichen Befriedigung gelangen kann. Denn der Wille, weil er das absolut Eine ist, hat nichts außer sich, womit er seinen Durst stillen, woran er seine Unrast endigen könnte. Er kann nur an sich selbst zehren – daher bedarf jedes Wesen eines andern, entsaugt seine Lebensmöglichkeit einem andern, um im nächsten Augenblick auf neuen Raub auszugehen; der Wille zum Leben wird seine eigne Nahrung, in tausend

Verkleidungen, deren Verschiedenheit ihm die momentane Illusion der Befriedigtheit verschafft, greift er immer nur sich selbst, weil es außer ihm nichts gibt. Der Ort der höchsten Bewußtheit, das Menschengeschlecht, ist der Schauplatz für die höchste Steigerung dieser Selbstverzehrung des Willens, dessen Einheit seine Sättigung ausschließt: die Menschen sehen die ganze Natur als ein Fabrikat zu ihrem Verbrauch an, und unter ihnen tobt der nur schlecht versteckte, nur in Momenten zum Waffenstillstand kommende Kampf aller gegen alle. Gerade weil die Menschheit in ihrem tiefsten Grunde ein metaphysisch Eines ist und dieses Eine Wille ist – darum müssen die Erscheinungen, in die sie auseinandergeht, ihren Willen gleichsam gegenseitig aneinander auslassen, die eine muß auf Kosten der anderen wollen, d.h. leben wollen. Sehr tief drückt Schopenhauer die Tragödie des begehrenden Lebens einmal so aus: da der Wille die absolute Realität des Daseins wäre, so könne seinem absoluten Begehren niemals ein Teil, sondern nur das Ganze genügen – welches Ganze aber unendlich sei, so daß er in keinem gegebenen Augenblick gesättigt werden könne. Dem Willen ist die Entzweiung mit sich selbst wesentlich, weil er sich immer aus sich heraussetzt, aus jedem Jetzt und Hier in ein Dann und Dort strebt – während seine Einheit verhindert, daß diese Entzweiung sich wirklich versöhne, das eine an dem andern zur Ruhe komme; der Augenblick, wo der Wunsch und sein Gegenstand sich begegnen, kann nur der Beginn neuen Wollens sein, da ja auch der Gegenstand in seinem letzten Seinsgrunde ebendasselbe Willenswesen ist, das auf ihn hinstrebte. Jeder einzelne Willensakt, der sich durch die Einzelheit seines Inhaltes in die Erscheinungswelt bannt, hat Zweck und Ziel; in jedem bestimmten Augenblick weiß jeder Mensch das Warum seines jetzigen Tuns. Würde man ihn aber fragen, warum er überhaupt will, so würde er diese Frage für ganz unbeantwortbar und ungereimt halten und damit beweisen, daß sein Wollen sich für ihn ganz von selbst versteht; wo das Warum aufhört, sind wir am Letzten und Absoluten angekommen, das erst seinerseits sich in dem Warum verendlicht. So weiß man auch von jeder einzelnen physischen Bewegung anzugeben, woher sie stammt und wohin sie führt – keinen Grund aber dafür, daß es überhaupt Bewegung und Wirkung in der Welt gibt. Diese Unendlichkeit, Unstillbarkeit des Willens, daraus folgend, daß er das metaphysisch Eine ist, und es außer ihm kein Sein gibt – erblickt Schopenhauer innerhalb des Unorganischen am deutlichsten in der Schwerkraft

ausgesprochen, dem Symbole des beständigen Strebens, für das es kein erreichbares Ziel geben kann. Denn hätte sie wirklich alle Materie in einen Klumpen vereinigt, so würde in dessen Innern die Schwere noch immer mit der Undurchdringlichkeit kämpfen und den Grundzug der Materie so als ein Streben offenbaren, das zwar gehemmt, aber nicht beruhigt werden kann. Und am andern Pol der Wirklichkeit: auch das menschliche Wünschen erfüllt sich nicht mit der Erfüllung des Wunsches. Dem Wollen kann nie genügt werden, nur seine Objekte, die das Bewußtsein ihm gibt, können wechseln. Daher scheint es uns so oft, als ob die Erreichung eines momentanen Zieles unseren Willen definitiv befriedigte, während eben diese Erreichung uns über kurz oder lang, eingestandener- oder verhüllterweise, enttäuscht und einem anderen Begehren Platz schafft. Denn das Willensmoment an unseren Wollungen kann seinem Wesen nach niemals Frieden finden; was zu Ende und Ruhe kommen kann, sind nur die einzelnen Inhalte und Motivierungen, die aber in einer ganz anderen Schicht liegen, und deren Münden und Wechseln das Wollen selbst, das freilich durch sie seine Erscheinung findet, nicht erreicht. Unser endloses Umgetriebenwerden in Begehrungen, deren jede uns alles, was wir wünschen können, zu gewähren scheint, und deren keine es uns gewährt, ist nichts als die Erscheinungsseite der End- und Grundlosigkeit des Willens; seine Einheit verurteilt ihn, also alles Dasein, dazu, immer nur sich selbst, niemals aber seine Befriedigung zu finden. –

Die Trost- und Hoffnungslosigkeit über das Leben ist hier schon in der bloßen Form, das metaphysische Weltbild zu entwerfen, tiefer verankert als in den anderen pessimistischen Philosophien. Die Zurückführung der vielgespaltenen Wirklichkeit auf eine absolute Einheit hat an und für sich eine optimistische Färbung. Von der Wirrnis und Gegensätzlichkeit unter den Daseinselementen, aber auch aus ihrer gegenseitigen Fremdheit und Gleichgültigkeit, die manchmal noch schwerer zu tragen ist, als ihr positiver Kampf, erlöst der Gedanke, daß dies alles nur Erscheinung oder Schein, nur unwesentliche Zufälligkeit oder Oberfläche ist, jenseits deren alles Dasein eines und desselben Wesens ist, in einer Wurzel zusammenhängt, oder in seinem wahrhaften Sinn überhaupt von der Form der Vielheit und Entgegensetzung nicht berührt wird. Daß die Sprache den Ausdruck für das bloße Zwei-Sein, die Ent zweiung,

schon als Feindseligkeit versteht, symbolisiert trefflich, wie sehr die Welt einheit von vornherein als ein Prinzip des Friedens und der Versöhntheit wirken muß. Die metaphysischen Vorstellungen vom Sein, die in dessen letztem Grund eine Vielheit selbständiger Elemente erblicken, wie die Leibnizische und die Herbartische, können den Kampf und die Zerrissenheit nur dadurch aus ihrer Weltformel bannen, daß sie jenen Elementen jede gegenseitige Beziehung absprechen: wenn überhaupt keine Einwirkung stattfindet, wenn jedes Element eine Welt für sich ist, so ist das Ganze freilich der Alternative von Kampf und Frieden enthoben. Wo aber die ganze Mannigfaltigkeit und Buntheit der Erscheinung in eine transzendente Einheit eingeschmolzen ist, leuchtet aus dem Weltbild ein gottinniger Friede mit dem Leben, wie in Spinoza, oder die Versöhntheit ästhetischer Harmonie, wie in Schelling. Das Tragische in der Philosophie Schopenhauers ist nun, daß die Einheit und Wesensgleichheit alles Seins, ihrer formalen Bedeutung nach die Gewähr aller Beruhigung und friedlich-freudigen Weltfühlens, hier durch ihre inhaltliche Bestimmtheit als Wille gerade die Entzweiung, die Friedlosigkeit, die ungestillte Sehnsucht in sich trägt. Die Jagd und Flucht des Daseins, das ziellose Umgetriebenwerden, der unversöhnliche Riß zwischen jeder Gegenwart und dem, was wir eigentlich wollen – ist damit gerade in den einheitlichen Wurzelpunkt des Lebens hinuntergesenkt, dessen Einheit sonst, bloß weil sie eben Einheit ist, alle Ruhe und Meeresstille des Daseins und seines seelischen Reflexes gewährte. Die Form alles Monismus, mit der er zur Beruhigung, Festigkeit, Versöhntheit des Weltbildes gelangt, schlägt hier durch seine inhaltliche Erfüllung in sein Gegenteil um, in die Unruhe und Entwurzeltheit und den inneren Widerspruch. – Und zugleich tritt erst bei Schopenhauer die tiefe Inkongruenz zwischen der gefühlsmäßig-metaphysischen Deutung des Weltganzen und der Form der Wissenschaftlichkeit völlig deutlich heraus. Sie war sonst bei fast allen Philosophen dadurch überdeckt, daß sie als Mittel oder Inhalt dieser Deutung die Vernunft statuierten, die zugleich das Vehikel der Wissenschaft ist. Sie blieben als wissenschaftliche Menschen in Harmonie mit der Welt, die ihnen, spekulativ oder mystisch, durch eigene Leidenschaft oder eine Selbsterhaltung der Intelligenz, als eine Realisierung der Vernunft erschien. Die Vernunft schien berechtigt, die Welt in ihre logisch-systematischen Formen zu fassen, solange das absolute Wesen der Welt selbst

Vernunft war: sei es die göttliche Vernunft, sei es die verkörperte Logik, in der die platonischen Ideen bestehen, sei es die Vernunft als das innere Wesen aller Weltelemente bei Leibniz, sei es die Vernunft des Ich, das für Fichte die Welt erschafft. Das formale Motiv: die Welt in ein begriffliches Begreifen, in den wissenschaftlichen Verstand aufzunehmen, hat bis zu Schopenhauer sich an einem gleichgestimmten Inhalt befriedigt; der in diese Wissenschaftsform gekleidete tiefere und metaphysische Trieb ist deshalb seines ganz anders vermittelten oder eigentlich unmittelbaren Verhältnisses zum Dasein, seiner inneren Fremdheit zu allem logischen Wissen des Verstandes sonst nicht inne geworden. Daß das Bild, unter dem uns der letzte Weltgrund erscheint, nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Intellektualität zu gewinnen ist, verschleierte sich solange, wie die Vernunftmäßigkeit den Inhalt jenes Bildes ausmachte; der Dualismus zwischen dem wissenschaftlichen und dem metaphysischen Menschen – so sehr er sich im einzelnen Individuum versöhnen mag – und die damit gegebene Spaltung in der Geistigkeit des Lebens zeigt sich in ganzer Tiefe erst an der Lehre von der Willensmäßigkeit, also der absoluten Nicht-Vernünftigkeit des Weltgrundes. –

Für diese negative Bestimmung, diese bloße Verneinung der Vernunft des Daseins läßt sich, wie ich glaube, eine tiefere Beziehung zu ihrer positiven Erfüllung, der Willensmetaphysik, auffinden. Sie zu begreifen, scheiden wir zwischen den Inhalten des Seins, die kausal auseinander abzuleiten, begrifflich miteinander zu verknüpfen sind – und der Tatsache, daß sie sind, der Form des Seins selbst, in der sie die Wirklichkeit bilden. All diese benennbaren Einzelheiten des Daseins sind in ihrer qualitativen Bestimmtheit bis auf den Grund durchdringbar. Darum konnte Hegel alles Wirkliche vernünftig nennen: die Vernunft kann prinzipiell jeden Inhalt des Daseins in ihre Ordnungen einfügen, kann jedes Etwas, das durch seine Eigenschaften bestimmt ist, logisch bewältigen; dieselbe Vernunft, die sich in uns als Denken darstellt, bestimmt und ordnet die Dinge überhaupt, da unser Denken, das sich doch immer nur in sich selbst bewegt, sonst nicht zur Wahrheit der Dinge gelangen könnte. Dieses vernunftmäßig ableitende und verknüpfende Begreifen aber versagt völlig gegenüber dem Sein als solchem. Daß die Dinge sind, deren

Bestimmungen wir in ihren gegenseitigen Verhältnissen und in der Notwendigkeit des einen, wenn das andere gegeben ist, durchschauen – daß sie sind, ist ein undurchdringliches Faktum, das hingenommen, aber nicht weiter begriffen werden kann, an dem unser Verstand still steht. Die Notwendigkeit, die für die Inhalte, für jeden unter Bedingung des gegebenen anderen, herrscht, besteht keineswegs für die Tatsache, daß sie real existieren; denn wenn es etwa überhaupt kein Sein gäbe, so wäre dies in keiner Weise widerspruchsvoll und wäre genau so begreiflich, wie daß es eines gibt – nämlich garnicht. Darum bezeichnet Hegel, dem es ausschließlich auf die geistige Konstruierbarkeit der Welt inhalte ankommt, das reine Sein als das reine Nichts; zugleich zugebend, daß zwischen beiden allerdings ein Unterschied bestände, welcher aber ein völlig unsagbarer, mit keinem Begriff festzulegender wäre. Diese logische Unnahbarkeit des Seinsbegriffes gibt jeder der entgegengesetztesten seelischen Stimmungen die Chance, ihn auf ihre Weise zu empfinden. In Spinoza fühlt man die in die rationalistische Form eingefangene Ekstase über das Wunder des Seins – alles Einzelne wird von diesem Abgrund des Seins verschlungen, denn alles Einzelne ist qualitative Bestimmtheit, ist also, insofern es Einzelnes ist, nicht Sein. In seiner Leidenschaft für das Sein, für das ihm Gott zu einem bloßen Ausdruck wird, kann er es nicht ertragen, daß irgend etwas noch etwas anderes sei, als das reine, uneingeschränkte Sein. Seinem wissenschaftlichen Bewußtsein verbirgt sich freilich die Irrationalität des Seins, weil ihm jene fundamentale Scheidung zwischen dem Inhalt der Dinge und ihrem Sein noch nicht aufgegangen ist und er diese durch die zwischen dem Besonderen und dem ganz Allgemeinen an den Dingen vertreten läßt. Daß ihn die mystische Tiefe des Seins beseligt, ist sowohl Ursache wie Wirkung davon, daß es sich ihm noch als ein logisch Durchdringbares darstellt: damit es als rationell gelten könne, nennt er es causa sui – d. h. es trage die Ursächlichkeit, die die Dinge begreiflich macht, in sich, es sei zwar aus keinem anderen – denn ein »Anderes« gibt es nicht – aber aus sich selbst verständlich. Schopenhauer dagegen ist in seinem tiefsten Grunde durchschüttert von dem dunkeln Fatum des Seins – nicht als brächte das Sein ein Verhängnis mit sich (was es freilich sekundär auch tut), sondern es ist unmittelbar ein solches; er weiß mit voller Klarheit, daß das Sein nicht zu durchleuchten, nicht für unsere Vernunft zugängig ist; und daß es deshalb für den

metaphysisch gestimmten Geist – wenn er sich nicht wie Spinoza entschließt, es mit mystischer Liebe zu umfassen – unsäglich beängstigend, ja eigentlich unerträglich ist. Und nun scheint es mir, als ob die Deutung des Seins als Wille eine Art Abhilfe für die finstere, unfaßbare Härte wäre, die es der Vernunft entgegensetzt. Indem das Sein gewollt wird, ist es uns gewissermaßen verständlicher – als ob jetzt eine Motivierung, die es uns nachfühlbar mache, darunter aufgedeckt wäre. Herbart macht einmal die tiefsinnige Bemerkung, daß die Veränderung etwas Widerspruchsvolles und eigentlich unserem Geiste Unerträgliches wäre und daß der Begriff der Ursache dies erwiese: er drückt aus, daß wir etwas bedürfen, was jenes Unvorstellbare begreiflich und sinnvoll mache. In der Kausalität kristallisiert so die Forderung, bei der Veränderung nicht stehen zu bleiben, die sich uns unmittelbar als ein Letztes bietet, die aber eben als dieses für unsern Verstand schlechthin problematisch ist, eine Unbegreiflichkeit, an der er zerschellt und deren Unaushaltbarkeit er sich durch die Kausalität zu einer behandelbaren und biegsamen mildert. Das entsprechende Motiv mag die Willensmetaphysik mitbestimmt haben. In die dunkle Grundlosigkeit des Seins wird durch seine Charakterisierung als Wille eine tragende, deutende Instanz eingebaut. Freilich ist die Grundlosigkeit damit nur eine Stufe zurückgeschoben, eben auf den Willen; allein so sinn- und zweckfremd, so jenseits jeder Vernunftmäßigkeit dieser absolute Weltwille ist, so hat er doch in sich, in seiner Form als Wille, eine Erlösung von der Starrheit des bloßen Seinsbegriffes, ein Element der Produktivität, eine Verkettung der einzelnen Momente. Es ist, wie wenn man im Empirischen gegenüber einer völlig unerklärlichen Wesensäußerung eines Menschen sagen kann: »er hat es eben so tun wollen« – wobei freilich die Unerklärlichkeit nicht nur auf den Willen geschoben wird, sondern der Wille eigentlich von vornherein das Unerklärliche gewesen ist; trotzdem fühlen wir so eine gewisse Erleuchtung und Befreiung gegenüber dem Falle, in dem wir jenes Tun als eine rein mechanische Tatsächlichkeit, ein ohne Willensbewußtsein erfolgtes Geschehen bezeichnen müßten. Gegenüber dem Hegelschen Satz, daß alles, was wirklich ist, vernünftig ist, würde Schopenhauer behaupten, daß alles, was wirklich ist, unvernünftig ist – indem jener den Inhalt der Wirklichkeit, dieser die Wirklichkeit des Inhalts im Auge hat, die Tatsache des für die Vernunft undurchdringlichen Seins. Diese Un-Vernünftigkeit des Seins drängt ein doppeltes

metaphysisches Bedürfnis auf, dem seine Interpretation als Wille genügt: einmal dasjenige Element unseres Wesens – und dann, weitergehend, der Welt, zu finden, das jener bloß negativen Bestimmung einen positiven Inhalt gäbe; und dieses ist der Wille, insofern er bloß will, in Abstraktion von allen Inhalten, die er aufnimmt. Als intellektuelle Wesen sind wir die bloßen Träger oder Gefäße von Vorstellungsinhalten, genau genommen, sind wir überhaupt nicht, soweit wir nur vorstellen: es bleibt von uns nur der Wille, mit dem oder: als der, wir wirklich sind und zugleich und eben deshalb absolut jenseits der Vernunft unseres Wesens stehen. Und indem der Wille so die Unvernünftigkeit des Seins gleichsam in der Sprache des Konkreten ausdrückt, gibt er ihm doch andrerseits eine Art von Erlösung und Erleichterung für den Verstand, weil er eben Wille, d. h. Heraussetzung jedes Momentes aus sich selbst, Aufbau eines jeden auf den vorhergehenden ist. Das Sein wird dadurch nicht etwa kausal erklärt, der Wille wird ihm nicht etwa als seine Ursache untergebaut, aber indem er mit ihm geradezu identifiziert wird, ist die unerträglich starre Verschlossenheit als eine zugänglichere Lebendigkeit gedeutet, er hat jetzt sozusagen die allgemeine Form eines Begriffenwerdens, so wenig unser Verstand diese Form schließlich zu einer wirklichen Durchdringung dieses äußersten, oder, wenn man will, prinzipiell einzigen Rätsels – denn alles andere ist Inhalt und deshalb prinzipiell verständlich – ausnutzen kann.

Ich komme nun auf die metaphysische Einheit des Willens zurück, in der sich ein doppeltes pessimistisches Motiv versteckt. Weil der Wille das eine und überall gleiche Grundwesen jedes Dinges und jedes Lebensmomentes ist, so kann jedes Ziel, an das er aktuell gelangt, nur ein Durchgangspunkt, aber kein Endpunkt seiner sein: an und mit jeder Erreichtheit wird er wieder von sich selbst in Empfang genommen. Immerhin sind dies doch relative Befriedigungen, dem Reiche der Erscheinung angehörig, und nur deshalb weitergehend und weitertreibend, weil die Erscheinung von der tieferen Lebensschicht unterhalb ihrer eine nicht hemmbare Rastlosigkeit zu Lehen trägt. Allein nun weiter: der absolute metaphysische Wille, der wir sind, hat nicht nur unbefriedigende, enttäuschende Ziele, sondern er kann überhaupt kein Ziel haben. Das Ziel ist immer etwas außerhalb des Wollens; und da es nichts außerhalb seiner gibt, so kann er keines besitzen. Für den Willen

innerhalb der Erscheinungswelt ist jedes Ziel illusionär, aber für den absoluten Willen gibt es nicht einmal ein solches, denn er kennt nicht wie jener die Form der Zerfällung in einzelne Stationen, die nur in Raum und Zeit gelingt. Und dies hat eine eigentümliche logische Seite. Den Begriff des Willens, der in allen einzelnen Willensakten lebt, gewinnt das Denken durch Abstraktion aus den letzteren; es sieht von allem ab, was diese von einander unterscheidet, und behält zurück, was ihnen gemeinsam ist. Aber außer den Differenzen der Intensität, die hier ersichtlich keine Rolle spielen, gibt es nur eine Unterschiedlichkeit der Wollungen: nämlich die ihrer Zwecke. Ein erster Willensakt ist eben insofern von einem zweiten unterschieden, als er einen anderen Zielinhalt hat. Man kann also den Allgemeinbegriff Wille nicht anders gewinnen, als indem man von den Zwecken, die eben durch ihre Verschiedenheit die Individualerscheinungen des Willens gestalten, völlig abstrahiert. Die Zwecklosigkeit des »Willens überhaupt« ist nur die Folge der logisch erforderlichen Abstraktion, durch die allein er als einheitlicher Allgemeinbegriff zustande kommen kann und deshalb ebensowenig tragisch zu nehmen, wie wenn man etwa mit Spinoza alle Wirklichkeiten auf eine absolute Einheit des Seins zurückgeführt hätte, was nur durch Auslöschung ihrer Formen, die sie eben voneinander scheiden, möglich ist – und nun klagen wollte, daß das Dasein keine Schönheit zeigt: man hätte eben durch das logische Verfahren, durch das man den Daseinsbegriff zustande brachte, dasjenige eliminiert, woran allein für uns Schönheit haften kann, die Form. Der Zweck des Willensaktes und seine Sonderbestimmtheit sind Wechselbegriffe; streicht man die letztere, weil man das Allgemeine der Wollungen, jenseits ihrer individuellen Existenz gewinnen will, so hat man ja selbst von vornherein vom Zweck abgesehen und kann keine pessimistische Klage darauf gründen, daß dieser allgemeine, undifferenziert-einheitliche Wille nun freilich keinen Zweck mehr hat. Denn dies ist ein identischer Satz, der von einem Begriff nur diejenige Bestimmung noch einmal aussagt, durch die man ihn selbst von vornherein gebildet hat: auf die Bedeutung und den Wert dieses Willens gestattet er so wenig einen Schluß, wie man aus dem Satz: Der entblätterte Baum ist kahl – das geringste über diesen Baum erfährt.

Der Drehpunkt des metaphysischen Pessimismus also, der das

Dasein jedes möglichen Sinnes zu berauben schien: die unvermeidliche Zwecklosigkeit des Weltwillens, der ein absolut gleichmäßig allgemeiner, alle Sondergestaltungen in seiner Einheit aufhebender ist – dieser erweist sich als ganz unberechtigt, irgend ein Werturteil zu ergeben, weil er ein idem per idem ist und die Zwecklosigkeit nur deshalb vom Willen aussagen kann, weil er den Begriff dieses Willens von vornherein nur durch Wegstreichen aller Zwecke konstruiert hat. Diese logische Angreifbarkeit der Schopenhauerschen Grundthese läßt dennoch einer tieferen Frage Raum. Die Kritik ruhte darauf, daß der Wille überhaupt ein abstraktes Denkgebilde ist, gewonnen aus den allein konkreten einzelnen Willensakten mittels Absehens von dem, was sie voneinander unterscheidet. Allein wenn nun die Abstraktion hier nur ein Weg des Denkens wäre, auf dem es zu einem auch in der Realität Bestehenden gelangte? Wenn der Allgemeinbegriff ein Gegenbild in der Wirklichkeit hätte? Wenn es wirklich jenen »Willen schlechthin« gäbe, der nicht der Wille zu besonderen Zwecken, d. h. zu Zwecken überhaupt, wäre? Für die empiristische Anschauung gibt es freilich nur vereinzelte und also immer zweckvolle Willensakte. Die ganze pessimistische Willensmetaphysik hängt daran, ob die Realität damit erschöpft und der allgemeine, einheitliche Wille eine bloß abstrakte Begriffsbildung ist oder ob umgekehrt dieser die eigentliche Realität und jene nur seine Vereinzelungen und gebrochenen Strahlen sind. An diesem Punkte allein ist wirklich zu verstehen, woher der erkenntnistheoretische Idealismus, die Scheidung zwischen Erscheinung und Ding-an-sich die unumgängliche Voraussetzung des Schopenhauerschen Pessimismus ist. Der Gedanke, der ihn allein im tiefsten Weltgrunde verankert: der seinem Wesen nach zweckleere Wille – hängt ausschließlich an der Denkmöglichkeit, in die einzelnen und also immer zweckbestimmten Wollungen einen absolut allgemeinen Willen, dessen Einheit nicht durch Zwecke zerspalten ist, als ihre eigentliche Realität hineinzulegen. Jener idealistischen Kategorie allein gelingt die hierzu erforderliche Drehung: daß das empirisch Gegebene, als konkret Empfundene, gerade nur ein Schatten und Schimmer ist, nur der Reflex, der sich als Zerspaltung des wahren Seins im Bewußtsein anzeigt. Was also, von der unmittelbaren Erfahrung aus gesehen, ein folgenloses Gedankengebilde ist: der undifferenzierte, einheitlich-absolute Wille – kann nun umgekehrt als das tiefste und wahrste Sein gelten, an

dem der Schleier der Vielfältigkeit nicht haftet, der es zu erfahrbaren Erscheinungen macht. Es ist ersichtlich die Lebensfrage aller Metaphysik: ob die Abstraktion vom Einzelnen, die das Denken vollzieht, nur zu reinen Denkgebilden führt, von denen man nichts aussagen kann, als was man selbst hineingelegt hat – oder ob das Denken auf diesem Wege, so sehr er als Weg in sich beschlossen bleibt, doch ein reales, außerhalb des Denkens bestehendes Dasein, mit für sich wirklichen Bestimmungen, ergreifen kann. Wird das letztere bejaht – so wenig wie sein Gegenteil kann es freilich bewiesen werden – so ist es nur die metaphysische Erweiterung oder Begründung der psychologischen Deutung des Menschen, von der ich vorher berichtete: während für den Rationalismus, der die philosophische Auffassung fast durchgehends bestimmte, Zwecke oder Werte gegeben sind, um derentwillen dann ein Willensimpuls des Menschen ersteht und sich auf jene richtet – ist für Schopenhauer der Wille das primäre, und dieser besondert sich zu Zwecken, zu Haltpunkten der unaufhörlichen Strömung seines Grundes, die durch die Oberflächenformen unseres Bewußtseins zu individuellen Einzelheiten gestaltet sind. Wie hier der Wille des Menschen sich zu seinen Zwecken verhält, so gestaltet nun die Metaphysik einen einheitlichen Grund und Wesen des Daseins überhaupt, den der auffassende Verstand erst in die Sondererscheinungen unserer Erfahrungswelt zerlegt. Darum kann die Abstraktion, diese Besonderungen als solche aufhebend und nur zurückbehaltend, was ihnen allen das Gemeinsame ist, in diesem rein logischen Verfahren doch auf jene allein ganz reale Wesenheit stoßen. Wird alle Vielheit auf die Erscheinung projiziert, hängen die Teile dieser aber doch in der Einheit des Dinges-an-sich, dessen Erscheinung sie eben sind, zusammen, so ist damit der allgemeinste Begriff der Daseinseinheit jenseits des bloßen Gedankenbezirks gestellt, das Denken verfolgt mit dessen Bildung gleichsam den Weg bis zu seinem Ausgangspunkte zurück, den die Struktur der Welt von ihrer absoluten Einheit bis zu deren Aufteilung in die Bewußtseinseinzelheiten gegangen ist.

Was nun dem allen bei Schopenhauer die merkwürdigste metaphysische Bedeutung gibt, ist: daß jenes Recht des Denkens, eine Einheit des Weltseins zu statuieren, nicht nur eine Formel oder ein theoretisch bestimmtes Bild der Welt ergibt, sondern unmittelbar schon ein Werturteil über diese mit sich bringt. Ist der

Wille das Wesen, sozusagen die eigentliche Qualität des Seins, so ist dieses ein sinn- und heilloses, seinem Begriffe nach alle Befriedigung von sich ausschließendes erst dann, wenn der Wille als ein in allen singulären Erscheinungen dennoch einheitlicher gelten darf. Denn nun ist die Welt die Darstellung des radikalen Widerspruches: daß der metaphysische Wille nicht nur seinen Zielen ewig fern bleiben muß, sondern daß er überhaupt keine hat – obgleich es sein Wesen und Sinn ist, Ziele zu haben; er ist das Begehren, dem nicht der Gewinn seines Gegenstandes, sondern ein Gegenstand überhaupt versagt ist. Dieses logisch Widerspruchsvolle ist dennoch metaphysisch möglich, sobald die Realität des Weltwillens eine absolut einheitliche ist, für die es demnach kein Objekt, weder eines außerhalb seiner noch innerhalb von Teilungen seiner geben kann; oder vielmehr: der tiefe innere Widerspruch im Wesen der Welt, der keiner Logik unterliegt, weil er selbst die unterste Schicht ihrer Struktur, die letzte Instanz jenseits aller Logik bildet – kann sich innerhalb des reflektierenden Bewußtseins eben nur als logischer Widerspruch äußern, ist nur durch einen Begriff ausdrückbar, der sich eigentlich selbst aufhebt. Innerhalb der Erscheinungswelt, die jenen Urwillen in gesonderte Willensakte zerlegt, äußert er sich durch die Unbefriedigung, die jeder momentanen Erfüllung anhaftet, durch das Hasten von einer, Gewähr vorspiegelnden Erscheinung zur anderen; ebenso ist der unaufhörliche Kampf der Individuen wie der Gattungen gegeneinander, das Aneinander-Zehren und gegenseitige Sich-Aufheben der einzelnen Lebewesen nur die Symbolisierung jener Grundtatsache innerhalb der Scheinwelt der Objekte. Und endlich: das Leiden der Welt, das Übergewicht ihrer Qualen über ihre Lust, die negative Glücksbilanz, die die Verneinung des Lebens als das unendlich Wertvollere seiner Bejahung gegenüberstellt – da diese eben weniger als keinen Wert hat – dies ist der Reflex, den eben dieselbe Beschaffenheit des Weltseins in der Sphäre des Gefühles erfährt.

IV - Der Pessimismus

Das definitive Bild vom Werte des Lebens, das der Schopenhauerschen Philosophie ihre äußere Signatur und ihre Bedeutung für die Stimmungskultur der letzten Jahrzehnte verschafft hat, zentriert um das absolute Übergewicht des Leidens über das Glück des Lebens. Gegenüber den pessimistischen Velleitäten, an denen auch sonst kein Mangel war und die die Welt für ein Jammertal, das Leben für nicht lebenswert und das Glück für einen flüchtigen Traum erklären, macht Schopenhauer das Leiden zur absoluten Substanz des gefühlten Daseins, zu seiner Bestimmtheit a priori, er senkt es in den Wurzelpunkt unserer Existenz, so daß keine ihrer Früchte anderen Wesens sein kann. Zum erstenmal ist hier das Leiden nicht ein Akzidens des Seins, wie überwuchernd auch immer, sondern das Sein selbst, soweit es sich im Fühlen spiegelt. Auch gestattet die Willensmetaphysik keinen andern Schluß, wenn das weitere zugegeben wird: daß alles Glück befriedigter Wille, alles Leiden versagte Willenserfüllung ist. Auf das Ist kommt es an; daß der Wille sein Ziel erreicht, darf nicht etwa nur die Ursache der Lustempfindung sein. Denn da jede Wirkung prinzipiell aus sehr mannigfachen Ursachen hervorgehen kann, so würde die prinzipielle Unstillbarkeit unseres Begehrens den Schopenhauerschen Pessimismus noch nicht vor dem Einwand schützen: das Glück könne, selbst wenn diese Quelle für immer verstopft wäre, doch vielleicht noch aus andern fließen. Darum muß ihm aus dem empirischen Satze: befriedigter Wille ist Glück – der metaphysische werden: Glück ist befriedigter Wille. Und da der Wille nach seiner Natur als das metaphysische All-Eine niemals wirklich befriedigt werden kann, so ist damit über die Negativität der Glücksbilanz des Lebens entschieden. Faßt man nun Glück und Leid in dem so weiten Sinn, wie man wohl Schopenhauers Absicht deuten kann: als die Darstellung des letzten und eigentlichen Wesens der Welt in der Sphäre des Gefühls, wie die Tatsachen der Anschaulichkeit eben dieses in der Sphäre des Erkennens darstellen – so ist das Maß von Lust und Schmerz allerdings ein Problem der tiefsten Bedeutung des Lebens; es kann, von hier aus gesehen, nicht mehr so abgelehnt werden, wie die Ethik es gern tut, indem Lust

und Leid ihr ausschließlich als subjektive, in die tiefere Struktur des Lebens nicht hinuntergreifende Zustände gelten. Die Zwecklosigkeit des Lebens läßt schon einen besonderen Akzent auf Lust und Leid fallen, weil diese einen gewissen Wert in sich selbst besitzen, ohne über den Moment ihres Empfundenwerdens hinaus eine Bedeutung zu beanspruchen oder von einem höhergelegenen Zielpunkt zu entlehnen; woher denn auch eine philosophische Theorie des absoluten Endzwecks, wie die Kantische, diese Gefühlsereignisse als so sekundär und abseits des eigentlich Wichtigen gelegen behandelt, wie die Nietzschesche Theorie der relativen Zwecke, der durch die Tatsache der Entwicklung gegebenen, es tut. Ist aber einmal, wie hier, für Lust und Leid ein Platz in der obersten Lebensinstanz frei geworden, so können sie, gerade weil kein über sie hinausreichender Zweck sie deklassiert, jene Bedeutung gewinnen, die den ganzen Sinn des Lebens mit ihren Farben malt und ihr Verhältnis zu einem Eckstein des Schopenhauerschen Weltbildes macht.

Die entscheidende Folgerung aus dem Willenscharakter des Glücks zieht Schopenhauer mit folgenden Worten: Alles Glück ist »wesentlich immer nur negativ. Wunsch, d. h. Mangel ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not. – Wenn endlich alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas anderes gewonnen sein, als daß man von irgend einem Leiden oder einem Wunsche befreit ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt.« Diese einfachen und scheinbar rein logisch entwickelten Sätze rücken das Leben in einen tieferen Schatten, als irgend eine Aufzählung seiner positiven Leiden oder vorenthaltenen Beglückungen vermöchte. Denn nun mag das Maß dessen, was wir Glück nennen, noch so groß sein – es ist von seiner Geburt her mit Negativität geschlagen, das Leben gewährt uns hier nie einen eigentlichen Gewinn, sondern nur das Ausfüllen einer Lücke, das Abzahlen einer Schuld an den Willen. Das Äußerste, das überhaupt errungen werden könnte, obgleich die Wirklichkeit es ersichtlich nie dazu bringen kann, wäre die Befriedigung jeglichen Bedürfens, die Ausgleichung jeder Not durch das Glück, dessen Bedingung sie bildet; ein Glück, das mehr wäre als die Aufhebung eines Leidens an der Entbehrung, einer Qual der

Sehnsucht – ist eine Chimäre, ein logisch Unmögliches. Gegenüber allem Pessimismus, der sich aus den verglichenen Quanten von Lust und Leid erhebt, der also sozusagen immer etwas Relatives und Korrigierbares hat, wird er hier auf den Begriff der Lust gebaut; er wird damit zum erstenmal als ein Apriori des Lebens jeder empirischen Korrektur entzogen, indem die Glückserfahrung, groß oder klein, wie sie sei, erst durch das Leiden des Nicht-Habens möglich ist, in dessen jeweiliger Ausgleichung sie besteht. Wenn es etwas gibt, was man den grundsätzlichen Irrtum des Lebens überhaupt nennen darf, so ist diese Negativität des Glücks seine absolut umfassende Formulierung.

Die Logik dieser baut sich auf einer psychologischen Tatsache auf. Wüßten wir nicht aus Erfahrung, daß ein erfülltes Begehren von der spezifischen Empfindung, die wir Lust nennen, begleitet ist, so gäbe es diese Theorie nicht. So kann denn ihr Fundament an psychologischen Tatsachen geprüft werden. Und zwar scheint mir die für die Kritik entscheidende zu sein, daß der Wille, der mit der Entbehrung eines Wertes verbunden oder der positive Ausdruck dieser Entbehrung ist, in den weitaus meisten und für die Lebensfärbung entscheidenden Fällen kein Aufblitzen ist, das im Moment vor die Frage: Gewährung oder Versagung gestellt wäre; sondern der Wille pflegt eine Zeitlang zu beharren und sich durch eine Reihe von praktischen Aktionen hindurch zu realisieren, deren jede sich als ein weiterer Schritt dem Endziele dieses Wollens nähert. Täusche ich mich nun nicht vollständig, so wird diese Willensentwicklung keineswegs unter allen Umständen von dem Schmerzgefühl der Entbehrung in gleichem Schritte begleitet, sondern dieses tritt erst in dem Maße auf, in dem jener Weg des Willens gehemmt wird. Über das Tempo seines Vorschreitens haben sich je nach der Art des Zieles und der Begleitumstände, der Persönlichkeit und ihrer Schicksale unzählige Erfahrungen gebildet, als deren Niederschlag eine Erwartung jede unserer Wollungen begleitet: in welcher Zeit, auf welchen Wegen, mit welchem Kräfteeinsatz, unter welchen äußeren Bedingungen das Ziel wohl erreicht werden müßte. Verläuft die Aktion dieser Erwartung gemäß, so geht ihr, von besonderen dazutretenden Umständen abgesehen, keineswegs ein Schmerzgefühl parallel, obgleich wir, so lange wir auf diesem Wege sind, das Ziel dauernd erst wollen, aber noch nicht haben. Trotzdem ist dieses Vorschreiten zu ihm eher

lustvoll als leidvoll, und wird letzteres erst im Augenblick einer Hemmung, eines Weiter-Abrückens des Zieles, eines Versagens der Kraft. Es ist einfach eine psychologische Unwahrheit, daß jedes Wollen Leiden wäre, weil seine Basis Entbehrung sei und die Entbehrung es bis zum Augenblick begleite, wo es im Ziele erlischt. Denn – mag man alles Entbehren auch metaphysisch als ein Wollen deuten – psychologisch steht es ganz anders: das Wollen ist vielmehr die Abhilfsbewegung gegen die Entbehrung und diese letztere kommt im allgemeinen gar nicht zu einer Leidensbedeutung, wenn das Wollen sich an sie ansetzt und sich in normaler und ungehemmter Weise dem Ziele zu entwickelt. Das Wollen ist freilich, rein begrifflich angesehen, Nicht-Haben, tatsächlich aber doch der Weg vom Nicht-Haben zum Haben und so ein Mittleres zwischen diesen beiden; und ein solches ist es auch in seinem eudämonistischen Reflex – wie die Liebe, die Plato ebenso den mittleren Zustand zwischen Nicht-Haben und Haben nennt und die darum allein doch noch nicht als Unglück gefühlt wird – und mischt in das Leiden seines Ausgangspunktes das Glück der Annäherung an sein Ziel.

Denn den psychologischen Ausschlag gibt dies: daß wir die Lust des Zieles nicht erst und ausschließlich in dem Augenblick seiner Erreichtheit fühlen, sondern daß wir sie im Maße der Annäherung an diese vorwegnehmen. Und zwar keineswegs nur in Illusionen, in denen wir uns den Besitz des Unbesessenen suggerieren und uns von dem Fantasiebild wie von der Wirklichkeit erregen lassen; sondern ganz legitimerweise und ohne einer Täuschung zu bedürfen, wird uns die Hoffnung des Glückes zum Glück der Hoffnung. Gewiß leben wir in eudämonistischer Hinsicht auf Vorschuß, allein das so vorgefühlte Glück ist ein wirklich gefühltes. In Bezug auf gegenständlichen Besitz in seiner juristischen Form besteht freilich zwischen dem bloßen Erstreben und dem Haben kein vermittelnder Übergang, beides steht sich wie Nein und Ja gegenüber; allein in Bezug auf die Gefühlsreflexe gilt die Schärfe dieser Alternative nicht, sondern die Lust des künftigen Besitzes strahlt nicht nur als künftige Lust, sondern schon als gegenwärtige auf den Weg zu ihr aus, sobald dieser wirklich gegangen wird und nicht hoffnungslos gehemmt wird. Was verfängt die Überlegung, über die Schopenhauer nicht hinwegkommt, daß das Glück logisch erst gerechtfertigt ist, wenn das Willensziel erreicht ist? – da die

psychologische Tatsächlichkeit, auf die es doch auch ihm in der Frage nach dem Glückswert des Lebens ankommt und allein ankommen kann, anders entscheidet und – mit wie unabsehbaren Modifikationen, Abbiegungen, persönlichen Nuancen auch immer – das Leiden der Entbehrung, an dem der Willensprozeß einsetzt, keineswegs erst mit dem Gewinn des Begehrten aufhört, sondern uns das Glück des Erreichthabens, vorwegnehmend, aber nicht weniger wirklich, schon an den Stationen des Erreichens, nach dem Maß ihrer Annäherung an jenes, fühlen läßt.

Und dies ist noch um eine Stufe zu vertiefen und damit dieser Begründung des Pessimismus selbst die logische Dignität, auf die sie sich bisher stützen konnte, streitig zu machen. Daß zwischen den absolut diskontinuierlichen, jede gegenständliche Vermittlung ausschließenden Momenten des Nicht-Habens und des Habens dennoch jene eudämonistische Allmähligkeit, jene, das Entbehrungsleiden nach und nach aufhebende Vorwegnahme der Lust des Zieles stattfinden kann, – das gründet sich darauf, daß das Erreichthaben und Besitzen in nichts anderem seine für uns entscheidende Bedeutung hat, ja, seinem Werte nach für uns überhaupt in nichts anderem besteht, als in dem dadurch ausgelösten Gefühlszustand. Was wir Besitz, Gewinnen, Erreichen nennen, hat nach vielen Seiten hin ausstrahlende Bedeutungen: etwa die juristische, die physische, die begriffliche; aber keiner von dieser würden wir ohne die gefühlsmäßige nachfragen, d. h. ohne das Lust- oder Wertgefühl, das nicht nur die Wirkung des Besitzes, sondern seine Innenseite, seine subjektive Wirklichkeit für uns ist. Dies ist nur die Fortsetzung des erkenntnistheoretischen Idealismus; wie der Gegenstand, theoretisch angesehen, meine Vorstellung ist und all seine objektive Qualifizierung in dem Prozeß, daß ich ihn vorstelle, aufgeht, so ist er, praktisch angesehen, mein Gefühl, und in dieser Reaktion meiner selbst erschöpft sich sein Verhältnis zu mir. Daraus wird unmittelbar klar, wieso das Glücksgefühl, das mit dem Gewinn eines Willenszieles – real oder illusionär – verbunden ist, schon auf dem Wege des Willens zu ihm hin erworben wird – denn auf diesem gibt es zwar noch nicht ein partielles Besitzen, das nach seiner begrifflichen oder juristischen Seite nur ein Ganz oder Garnicht kennt, aber das totale Besitzen ist ja auch nichts anderes, als ein Gefühlszustand, dessen kontinuierliches Anwachsen durch eine Reihenfolge von Stadien ohne weiteres begreiflich ist. Gerade

an dem Beispiel der Liebe wird diese ganze Sachlage völlig durchsichtig. Es wäre unsinnig, ihren Verlauf der Schopenhauerschen Willensauffassung gemäß zu beschreiben: als ginge dieser auf den innerlich-äußerlichen Besitz der geliebten Person, der ein bestimmtes Glücksmaß gewährt, indem er von der Qual befreit, die das Begehren während der ganzen Dauer des Noch-Nicht-Besitzens akkompagniert. In Wirklichkeit zeigt die Erfahrung unwidersprechlich, daß in vielen Fällen die Liebe an und für sich, auch wo sie auf die Erreichung ihres eigentlichen Zieles verzichten, also auf ihrer Anfangsstufe Halt machen muß, schon als ein Glück empfunden wird: das Glück der unglücklichen Liebe ist eine oft bezeugte Tatsache. Und wo sie sich ihrer Erfüllung zu entwickeln darf, strömt schon auf die frühen Stadien dieser Entwicklung: auf die Bemühung um das geliebte Wesen, auf die leise und dann stärker empordämmernde Hoffnung, auf die merklicher werdenden Zeichen der Gewährung, auf die ersten Erweise derselben, die von dem vollen Besitze noch weit abstehen – auf diese ganze Skala ergießt sich eine immer reicher strömende Seligkeit, die in dem definitiven Gewinn vielleicht ihren Höhepunkt findet, zu diesem aber in unterbrechungsloser Steigerung, keineswegs aber mit dem Sprunge von reiner Qual zu reinem Glück gelangt. Und dies ist möglich, weil auch der verwirklichte Gewinn und Besitz als äußerliche, den Begriff erfüllende Tatsache etwas völlig gleichgültiges wäre, wenn er nicht in dem für uns allein wesentlichen: eben in dem Glücksgefühle – bestände; und weil also nicht die geringste Schwierigkeit vorliegt, durch eine Kontinuität gleichgefärbter Gefühlsstufen, die an das Entweder-Oder des äußerlichen Besitzes keineswegs gefesselt sind oder es zu imitieren brauchen, zu jenem Höhepunkte emporzugelangen. Hier liegt das tiefe Recht, den »der seines Bruders Weib ansieht, ihrer zu begehren«, schon des Ehebruches zu beschuldigen; denn von dem ersten Stadium der erotischen Reihe bis zum letzten führt innerlich eine gleitende Skala; über den rein graduellen Charakter ihrer Übergänge kann sich nur der Blick täuschen, der sich an die äußere Diskontinuität des physiologischen Habens und Nicht-Habens heftet, statt an die innere Entwicklung, die eudämonistisch und moralisch allein in Frage kommt.

Man muß im allgemeinen sehr vorsichtig damit sein, Entscheidungen der letzten Welt- und Wertgefühle gegenüber

einfach von Irrtümern zu sprechen; denn eigentlich stehen diese jenseits der Alternative von Wahr und Falsch. Sie sind der Ausdruck eines Seins, eines Verhaltens einer Seele zur Welt, und ihre »Wahrheit« besteht darin, daß sie diese Tatsächlichkeit treu und angemessen und zur inneren Nachbildung hinreichend darstellen. Die Wahrheit in diesem Sinne wird aber keineswegs dadurch bedingt, daß die gegenständlichen Behauptungen, in denen jener Ausdruck sich verwirklicht, im objektiven, an ihren Gegenständen gemessenen Sinne wahr sind. Vielmehr, wenn sie, auf ihren Sachgehalt angesehen, unlogisch, irreal, widerspruchsvoll sind, können sie manchmal, trotz oder wegen alles dieses, jenes Sein einer metaphysisch tastenden, gegen alle gegebene Wirklichkeit oppositionellen Seele um so zutreffender ausdrücken. So wenig also der metaphysische oder Weltanschauungswert einer Behauptung von der Unrichtigkeit ihres Sachgehaltes tangiert zu werden braucht, so soll man doch beide Bedeutungen auseinanderhalten, und um so mehr, als die Verneinung der einen erst den ganzen Sinn und Kraft der anderen recht hervortreten läßt. Der Irrtum, den Schopenhauer hier offensichtlich begangen hat, um, im Interesse des Pessimismus, die ganze Periode des Noch-Nicht-Habens in jedem Willensprozeß als Leiden zu denunzieren, ist dieser: daß er mit scheinbar logischer Begrifflichkeit das Leben in Haben und Nichthaben des Begehrten aufteilt. Dies gilt zwar zweifellos für die äußere, physische, rechtliche Seite des Daseins, aber gerade für diejenige nicht, auf die es für die Frage des eudämonistischen Pessimismus ankommt. Denn angesichts der häufigen Kontinuität der eudämonistischen Stufen; angesichts der großen Unabhängigkeit von dem realen, definitiven Haben, mit der sie sich entwickeln und die so weit geht, daß das eigentliche Glück oft gerade nur das Streben, Ringen, Suchen begleitet und das erreichte Ziel uns nichts mehr an Glück zu geben weiß, sondern sich als so gleichgültig enthüllt, wie das Leuchtfeuer, dessen Strahlen den Weg des Schiffers erhellten, es nach Erreichung des Hafens ist – angesichts all dessen fehlt hier ganz die logische Basis für den Schluß: so lange wir noch wollen, haben wir noch nicht, also sind wir elend und leidend, so lange wir wollen. Gälte dieser Schluß, so wäre der Pessimismus allerdings gerechtfertigt, weil das Leben im wesentlichen in Willensvorgängen verläuft und das schließliche Erreichen nur die Unausgedehntheit eines Momentes erfüllt. Aber nur durch die fälschliche Übertragung der Verhältnisse des äußeren

Habens und Nichthabens auf die Verhältnisse ihrer hier allein entscheidenden gefühlsmäßigen Reflexe kann Schopenhauer jenem Schlusse eine logische Bündigkeit erschleichen.

Das letzte Motiv für diesen Mißbrauch des Willensbegriffes scheint mir in folgendem zu liegen. Das Wesentliche und Originelle der Schopenhauerschen Leistung knüpft sich an zwei große Akzentverschiebungen innerhalb des philosophischen Weltbildes: zunächst daran, daß an die Stelle der typischen »Vernunft«, die in den mannigfaltigsten Ausgestaltungen – von der »Weltvernunft« der Stoiker bis zur »praktischen Vernunft« Kants – als der subjektive und objektive Träger des Daseins zu gelten pflegte, jetzt der Wille in den Wurzelpunkt der Seele und der Welt gesetzt wird. Und dann an das andere: daß gegenüber der nicht weniger typischen optimistischen Verklärung der Wirklichkeit das Leiden der Welt in seiner ganzen Tiefe und Unwiderruflichkeit seinen ersten wirklich prinzipiellen Ausdruck fand. Jene ganze Irrung Schopenhauers geht nun darauf zurück, daß er zwischen diesen beiden großen Denkresultaten, die an und für sich voneinander unabhängig sind, durchaus eine systematische Einheit schaffen wollte. Darum mußten die Begriffe vom Wollen und Fühlen so gedehnt oder geformt werden, daß jener in die nur seiner Äußerlichkeit eigene Alternative des Habens oder Nicht-Habens den ganzen Gegensatz von Lust und Leid aufnahm; denn nun konnte aus dem Gewicht und der Extensität des Willensmomentes in unserem Leben das entsprechende Übergewicht des Nicht-Habens, d. h. des Leidens gefolgert werden; und nun konnte alles Glück, als das bloße Aufhören des Leidens der Entbehrung, als etwas schlechthin Negatives aufgezeigt werden. Darum hat Schopenhauer der Lust und dem Leide von vornherein nicht einmal diejenige seelische und begriffliche Selbständigkeit gegönnt, die er doch der Vorstellung läßt, sondern hat sie ihrem Wesen – nicht etwa nur ihrer Verursachung – nach als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Willens bestimmt. Er hat damit ersichtlich das Qualitative des Gefühles, das Spezifische und Elementare seines Wesens unterschlagen, das sich weder in Willen noch in Vorstellung auflösen läßt. Auf diese beiden aber mußte die Welt beschränkt werden, wenn die Willensmetaphysik die Begründung des Pessimismus werden sollte. Unser inneres Schicksal mußte, dem Willensbegriff gemäß, in Haben und Nichthaben zerrissen werden,

und neben jenem konnte nur die »Vorstellung« zugelassen werden, weil sie in ihrer Idealität und Objektivität auf die Entscheidungen des Pessimismus ganz ohne Einfluß bleibt. Es ist ein denkwürdiges Schauspiel, wie Schopenhauer, der zu den freiesten und intellektuell reinlichsten Geistern der ganzen neueren Zeit gehört, sich hier von dem systematischen oder Stimmungsbedürfnis nach einer Einheit vergewaltigen ließ, die aus der völlig ehrlichen Auffassung seines Gegenstandes nicht hätte hervorgehen können. Hätte er dem Gefühl seinen eigenen, der Logik des Willens tatsächlich unfolgsamen Rhythmus gelassen, so hätte die Willensmetaphysik sich nicht so einfach in den eudämonistischen Pessimismus fortsetzen können. Daß ihm, unter Ausschaltung der Besonderheit des Gefühls, die elementaren Faktoren der Menschenseele nur »Wille und Vorstellung« sind, enthüllt sich als die Folge des systematischen Triebes, der aus der einen jener beiden großen Entdeckungen die andere meinte logisch ableiten zu müssen.

Die metaphysische Begründung des Pessimismus indes macht für Schopenhauer seine empirische Begründung überflüssig, mit der seine Nachfolger, mit der Genugtuung eines naiven Empirismus die einzelnen Lebensgebiete durchgehend, auf jedem das Übergewicht des sicheren Leidens über das erreichbare Glück aufzeigten, um dann, diese Passiva und Aktiva unserer Lebensbilanz addierend und subtrahierend, zu dem Ergebnis ihrer Negativität zu gelangen. Obgleich Schopenhauer ein zu großer Denker ist, um prinzipielle Entscheidungen über die Totalität des Lebens von der Aneinanderreihung singulärer Reflexionen zu erwarten, so würde er jenem Resultate doch zustimmen. Fingiert man den – dem eudämonistischen Schicksal nach – absolut durchschnittlichen Menschen, dem die Gesamtfreudensumme seines Lebens zum Kaufe angeboten wird für dessen Gesamtleidenssumme – so würde auch Schopenhauer ihm von diesem Geschäft abraten: jener käme dabei nicht auf seine Kosten; er müsse ein viel größeres Lustquantum erhalten, damit die Rechnung stimme; die angebotenen Freuden seien mit dem geforderten Preis an Leiden zu teuer bezahlt. Da nun dieses Kalkulationsergebnis, das für die Frage des Pessimismus entscheidend ist, wie gesagt, nicht durch Aufzählung seiner Einzelposten zu erweisen, ebensowenig aber durch eine solche zu widerlegen ist; da auch der metaphysische Weg es schließlich letzten, unerweislichen Überzeugungen preisgibt, so muß zu seiner

Prüfung ein anderer, jenseits der Empirie wie jenseits der Metaphysik laufender versucht werden.

Der Pessimismus, der die Existenz der Welt für etwas Schlimmeres hält, als ihre Nicht-Existenz wäre, weil ihre negativen Werte, d. h. ihr Leidquantum, ihren positiven Wert, ihr Glücksquantum, übersteigen, ruht auf der Voraussetzung, daß die Maße beider – auf irgend eine empirische oder apriorische Weise – vergleichbar sind. Aber die Möglichkeit dieses Vergleiches ist keineswegs selbstverständlich, ja, sie ist in sich widerspruchsvoll – so paradox dies angesichts der Tatsache erscheint, daß unser praktisches Leben dauernd auf derartigen Abwägungen ruht, daß bei jedem Tausch, jeder Arbeitsmühe, jedem zweiseitig verpflichtenden Verhältnis zwischen Menschen der Gewinn an Glückswerten mit der Hingabe, dem Verzicht, der Anstrengung, kurz, dem Unlustquantum verglichen wird, das wir einzusetzen haben und dessen Überwiegen über den eudämonistischen Gegenwert uns auf das ganze Unternehmen oder Engagement einzutreten verhindert. Allein ich glaube erweisen zu können, daß diese Erfahrungstatsache keinen Schluß auf die prinzipielle und für die Existenz überhaupt geltende Abwägbarkeit von Lust und Leid gestattet.

Jene empirische, fortwährend vollzogene Abwägung nämlich ist nicht durch ein unmittelbares Aneinanderhalten beider Faktoren, eine Vergleichung ihrer absoluten Größen erreichbar. Von Quanten einer und derselben Qualität – z. B. von zwei Freuden desselben Gebietes oder von zwei solchen Leiden – wissen wir ziemlich unmittelbar, welche die größere ist; ihre gleichartige Beschaffenheit läßt sie sich wie vermittels eines selbstverständlich sich darbietenden Generalnenners an einander messen, wie zwei Summen derselben Geldsorte. Wo aber der Geldpreis einer Ware in Frage steht, bedarf es eines dritten, um Angemessenheit oder Unangemessenheit festzustellen: der allgemeinen Marktlage für diesen Artikel, die ein bestimmtes Maß der kursierenden Kaufmittel als den durchschnittlich angemessenen Preis für ihn feststellt; welches auch die absolute Höhe des geforderten Preises sei; er ist nur dann zu hoch, wenn diese Ware oder ein Äquivalent ihrer anderswo billiger zu haben ist. Und so muß es sich mit dem Leidenspreis verhalten, den wir für unsere einzelnen Freuden bezahlen. Ein völlig unerfahrenes Wesen würde, ein bestimmtes

Leidquantum und ein bestimmtes Freudenquantum empfindend, niemals urteilen können, ob jenes ein »gerechter« Preis für dieses ist – von extremen, an physische Zerstörung heranreichenden Maßen des Leidens abgesehen. Erst im Lauf des Lebens und Erfahrens weicht die Unsicherheit darüber, mit welchem negativen Glücksmaß ein bestimmtes positives erkauft werden kann, ohne daß man dabei »übervorteilt« würde; und sie weicht sogar niemals vollständig, der Maßstab wird von immer neu zuströmenden Erfahrungen in labilem Zustand gehalten. Welches aber kann nun dieser Maßstab sein, in dem objektiven Sinne, wie ihn gerade der Pessimist voraussetzt und wie er von den subjektiven Geistern in der Praxis immer nur annähernd erreicht wird? Wie mir scheint, könnte ein solcher Maßstab nur durch das Gegeneinanderhalten der gesamten Lustempfindungen und der gesamten Leidempfindungen der Welt gefunden werden, und durch die Berechnung, wieviel von beiden demnach im Durchschnitt auf jedes empfindende Individuum kommt. Nur dasjenige Individuum, dessen eudämonistische Bilanz diesem Durchschnitt gegenüber weniger Freude und mehr Leid zeigte, hätte die erstere »zu teuer erkauft«. Die Durchschnittsbilanz selbst – die also das eudämonistische Gesamtschicksal der Welt ausdrückt – ist weder positiv noch negativ, da sie vielmehr dasjenige ist, woran sich Positivität oder Negativität des Einzelschicksals erst mißt. Könnte man Lust- und Leidsummen unmittelbar oder mittels eines für beide gleich geltenden Generalnenners aneinander messen, so wäre eine andere Entscheidung möglich; da uns dies versagt ist, ist der Maßstab für den einzelnen Fall nur an der Tatsächlichkeit des Ganzen zu gewinnen, und diesen Maßstab selbst groß oder klein zu nennen, wäre ebenso sinnlos, als bezeichnete man den Durchschnitt der Menschen in körperlicher Beziehung als groß oder klein. Der einzelne Mensch kann wohl groß oder klein sein, d. h. über oder unter dem Durchschnitt stehen; diesem selbst aber fehlt jede Möglichkeit des Gemessenwerdens, da er vielmehr nur die Möglichkeit des Messens für die Einzelerscheinungen ausmacht – es sei denn, daß wir etwa von anderen Menschenwesen auf anderen Planeten wüßten, gegen die dann allerdings der Durchschnitt des unsrigen groß oder klein wäre. Genau so wenig kann man behaupten, der Mensch überhaupt habe »mehr« Leid als Lust, oder er bezahle die letztere mit dem tatsächlichen Preise des ersteren »zu hoch« oder es herrsche zwischen beiden keine »gerechte«

Proportion. Alle diese Fundamentalsätze des eudämonistischen Pessimismus ruhen auf dem methodischen Irrtum, den Maßstab selbst messen zu wollen und eine quantitative Vergleichung, die wohl das einzelne eudämonistische Schicksal treffen kann, weil wir eine empirische oder instinktive Vorstellung des allgemeinen eudämonistischen Menschenloses haben, auf dieses selbst zu übertragen.

Nun klagt freilich die weit überwiegende Zahl aller Menschen über solche, ihnen ungünstige Disproportionalität zwischen Lust- und Leidmaßen – was ersichtlich, wenn der Durchschnitt den Maßstab abgäbe, unmöglich wäre; und ein Gefühl, das logische Erwägungen nicht zum Schweigen bringen, spricht dafür, daß gerade der Durchschnitt der Menschen überteuert wird, wenn sie das Glücksquantum ihres Lebens mit dessen Schmerzen bezahlen müssen. Allein der hiermit in Kraft tretende Maßstab ist nicht der vernunftmäßig zulässige: der der Wirklichkeit und des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinem Element – sondern der eines Ideales und eines Wunsches. So wenig der Kaufende objektiv berechtigt ist, für sein Geld mehr Ware zu verlangen, als es der durchschnittlichen Proportion der betreffenden Geld- und Warenquanten nach der konkreten Marktlage entspricht – so wünscht er doch subjektiv in der Regel, billiger zu kaufen. Wo uns keine greifbaren Gegeninstanzen zwingen, sind wir alle geneigt, die subjektive Sehnsucht nach einer Begünstigung zu einer objektiven Gerechtigkeitsforderung auszudehnen. Der »Mensch überhaupt« hat allerdings sehr viel mehr Schmerzen als Freuden – aber dieses Mehr offenbart sich nicht an dem durch die Sache selbst gegebenen Maßstab, sondern an dem Wunsche, unter allen Umständen mehr Freuden als Schmerzen zu erfahren. Die Glückssehnsucht des Menschen geht ins Unendliche und darum kann keine ausdenkbare Proportion zwischen Glück und Schmerz ihn befriedigen, eben darum aber erscheint leicht eine solche, die über die tatsächlich uns zuteil werdende nach der Glücksseite hin hinausgeht – so schwankend und problematisch auch ihr Quantum uns vorschwebt – als eine sachlich gerechte Forderung. Dies ist eine typisch-psychologische Wendung. Wenn unterdrückte Klassen nach allgemeiner Gleichheit rufen, so ist dies nur der Ausdruck des generellen menschlichen Strebens, über die momentane Stufe des Habens und Seins hinaus zu einer höheren zu gelangen. Für die

Untenstehenden ist nun die Gleichheit mit den für jetzt Höherstehenden die nächste Station dieses, an sich ins Unendliche führenden Weges, die, solange man sie noch nicht erreicht hat und deshalb noch nicht über sie hinaussieht, als ein definitiv befriedigendes Ziel, als die objektive Gerechtigkeitsforderung erscheint. Wäre sie realisiert, so würde sich von diesem neuen Boden das Streben der Einzelnen, die Andern zu überflügeln, mit ganz derselben Kraft geltend machen, wie sie zu der bisher unerreichten Staffel, der Ausgleichung mit den Andern, geführt hat. Die ganze ideale Forderung, von der aus der Pessimismus sich sachlich erweisen will: daß der Mensch »ebensoviel« Glück wie Leiden haben müsse, um nicht mit dem Leben betrogen zu sein, – ist nur ein Pendant jener Forderung der »Gleichheit«, insoweit sich in ihr der Wunsch nach mehr Glück, als ein jeder tatsächlich genießt, kristallisiert hat. Dieser Wunsch ist aber in Wirklichkeit durch kein konstruierbares Verhältnis zwischen Lust und Leid zu erfüllen, da es kein Maß von Leid gibt, mit dem der Mensch sich zufrieden geben würde, kein Maß von Freuden, das ihm, sobald er nur daran angepaßt ist, genügen würde. Vom Standpunkt gerade der Sehnsucht, welche zu jener Balancierungsforderung geführt hat, würde keine Balancierung, sondern nur ein Verschwinden des Leidens und eine absolute Herrschaft des Glücks in unserem Leben uns genugtun.

Dieser Kritik, die die pessimistische Konsequenz aus der quantitativen »Unverhältnismäßigkeit« von Lust und Leid in ihrer logischen Unhaltbarkeit zeigt, hat Schopenhauer allerdings mit einer gelegentlichen Bemerkung vorgebeugt, die auf die eben angedeutete psychologische Genesis des eudämonistischen Gerechtigkeitsideals eintritt. Wenn uns dieser gemäß überhaupt kein Maßverhältnis zwischen Lust und Leid, also auch kein »gerechtes«, befriedigen könnte, weil überhaupt das eine schlechthin – nicht nur relativ – sein, das andere schlechthin nicht-sein soll – so gibt Schopenhauer dies gerade durch den äußersten pessimistischen Radikalismus zu: nicht die Größe des Leidens, sondern die Tatsache des Leidens überhaupt mache das Dasein der Welt zu etwas Unverantwortlichem, verschaffe dem Nichtsein einen unendlichen Vorzug vor dem Sein; denn der Schmerz als solcher könne überhaupt nicht aufgewogen werden, keine noch so große Wonne könne irgend ein Leiden wirklich gut machen. Dies ist ein

Wertgefühl, das man in seiner Tiefe und seiner Absolutheit nur anerkennen, aber nicht kritisieren kann – auch nicht damit, daß das genau entgegengesetzte ein nicht weniger unangreifbares Weltbild trägt. Daß es überhaupt so etwas wie Glück gibt, daß dies Sein es dazu gebracht hat, auch wenn es nur einmal durch ein Bewußtsein gezuckt wäre – das hebt die Welt auf eine Wertstufe, deren zeitlose Bedeutung durch kein Leidensquantum verloren gehen kann. Die bloße Möglichkeit des Glücks, wie spärlich und fragmentarisch sie auch Wirklichkeit werden mag, rückt unser Dasein in ein Licht, das Schopenhauer dadurch freilich zu verlöschen meint, daß er das Glück für etwas rein Negatives erklärt, für das bloße momentane Aussetzen des Leidens. Dies letztere ist im Schopenhauerschen Denken der schwache Punkt, dessen Unfähigkeit, den Pessimismus zu tragen, überall durchbricht: denn das positive Moment im Glück, das es als psychologische Tatsächlichkeit von Schlaf und Tod, den andern Beendigern des Leidens, unterscheidet, durfte er nicht übersehen, gleichviel, wie er es dann bemessen und bewerten mochte. Nur jene großartige Begründung des Pessimismus auf das Faktum des Leidens überhaupt kann dessen allerdings entraten. Es mag so viel Glück geben, und es mag so positiv sein, wie es will – dies ist kein mildernder Umstand für eine Welt, in der es Leiden gibt. Es besteht offenbar in gewissen Seelen ein Grad von Sensibilität für den Schmerz, der ihnen die Tatsache und jegliches Maß von Glück überhaupt nicht an den eigentlichen Wertpunkt der Existenz rühren läßt; gerade wie es Seelen von einer so genau auf die Glücksreaktion eingestellten Empfindlichkeit gibt, daß ein Reiz anderer Art überhaupt nicht in die allertiefste Schicht ihrer Persönlichkeit dringt. So schweres Leid solche Menschen auch treffe – es wird nie zur letzten Instanz ihres Schicksals, sie empfinden das Heitere und Glückliche, auch wo es ihnen persönlich versagt bleibt, als den eigentlichen Sinn des Lebens, und darum erscheint ihnen das Dasein als etwas Gutes, nicht als Resultat einer Aufrechnung zwischen seinem Leid und seinem Glück, sondern weil es überhaupt dieses wunderbare Phänomen des Glückes gibt, das allein die tiefstgelegenen Lebens- und Schwungkräfte ihres Ich lebendig zu machen vermag. So paradox jene lapidare Äußerung Schopenhauers von der Gleichgültigkeit des Leidens quantums gegenüber der Bedeutung des Leidens überhaupt für den Lebenswert auch erscheint, so bezeichnet sie doch mit polarer Zuspitzung den tiefsten und eigentlichen Grund des Pessimismus, gerade weil eben

dieselbe Wertungsweise, mit umgekehrtem Vorzeichen, auch die reinste Form des Optimismus begründet. Es ist gewissermaßen die radikale Steigerung der zuvor angestellten Überlegung: daß Lust und Leid sich überhaupt nicht unmittelbar aneinander messen können, um den eudämonistischen Wert des Lebens im Ganzen zu ergeben, daß sie keinen gemeinsamen Maßstab ihrer Qualitäten haben, an dem sich ihr gegenseitiges Plus oder Minus zeigte –, sondern daß nur ihre tatsächlich erlebten Maße den eudämonistischen Durchschnitt des Menschheitsdaseins ergäben, an dem dann erst das Darüber- oder Darunterstehen, ein »Zuviel« oder »Zuwenig« sich für ein einzelnes Schicksal messen ließe. Beide Faktoren bleiben dabei ersichtlich sozusagen in gegenseitiger innerer Fremdheit bestehen, sie kommen nicht zueinander, sondern nur, daß sie von den gleichen Subjekten erlebt werden, macht sie zu Faktoren der einen Rechnung des Menschenschicksals überhaupt. Jetzt aber zeigt sich erst die volle Distanz zwischen ihnen, die Entscheidung über Optimismus oder Pessimismus erscheint im letzten Grunde überhaupt nicht mehr von einer Entgegenhaltung beider abhängig, sondern von den bloßen Tatsachen, daß es Glück in der Welt gibt und daß es Leiden in der Welt gibt. In der bewußten Erfahrung geht es sicher nicht so zu, innerhalb dieser entscheiden immer Eindrücke von beiderlei Art und ihre Messung an einem realen oder ideal geforderten Maßstabe. Aber jener Schopenhauersche Gedanke zeigt, in wie krassem und einseitigem Ausdruck auch immer, daß unterhalb dieser Oberflächenerscheinung das Bekenntnis zum Werte oder Unwerte des Daseins in entschiedenen, auf das Prinzipielle gestellten Naturen daran hängt, ob der tiefstgelegene Punkt ihrer Seele die spezifische Reizbarkeit für das Glück oder die für das Leiden besitzt.

Wie sehr über alle empirischen Lose hinweg diese spezifische Reizbarkeit der Naturen die hier fraglichen Entscheidungen bestimmt, zeigt die eigentümliche Tatsache, daß Personen, die das Schicksal in sehr prinzipieller Weise benachteiligt hat, z. B. dauernd Kranke, oft eine ausgesprochene und schwankungslose optimistische Weltanschauung besitzen. Man sollte meinen, daß bei so besonderer Anlage zu Glücksreaktionen die Schicksalsleiden um so verbitternder und verfinsternder wirken müßten. Tatsächlich aber scheinen gerade von solchen Naturen ihre seltenen und bescheidenen Freuden als ein so überschwängliches Glück

empfunden zu werden, ihre latenten Glücksmöglichkeiten scheinen sich in solchen Augenblicken restlos und mit so blendendem Lichte zu entladen, daß ihnen das Leben von diesem und nicht von seiner dunkeln Alltäglichkeit bestimmt wird. Wo die Reaktion auf Veranlassungen zum Glück von Natur stärker ist als auf entgegengesetzte; und wo namentlich die Gesamtstruktur der Seele den Glücksempfindungen gleichsam leichtere Durchgängigkeit, lebhaftere Anregung auch der entfernteren Bewußtseinsprovinzen, häufigere Reproduktionen gestattet (und dieses sekundäre psychologische Verhalten gegenüber Glück und Unglück scheint mir mindestens so wichtig und so individuell wie die primären Reizbarkeitsdifferenzen) – da schafft sich die Seele aus einem Minimum von Gelegenheiten ein so breites Fundament des Optimismus (und entsprechend des Pessimismus), wie entgegengesetzte Naturen es aus keiner noch so großen Fülle schöpfen. – Vielleicht läßt sich dies Allgemeine noch nach besonderen Trägern oder Gestaltungen fragen, für die ich hier ein Beispiel gebe. Die Gedanken und Geschicke, die uns leiden machen, empfinden wir oft nur als die Gelegenheitsursachen, die aus der unendlichen, uns einwohnenden Leidensmöglichkeit einen Teil verwirklichen. Gedanken und Schicksale würden all diese Qualen nicht – wie die Sprache sehr bezeichnend sagt – hervor rufen können, wenn sie nicht schon in irgend einer Form in uns wären und warteten. Das ist das Unheimlichste, daß uns bei solchen Gelegenheiten die Ahnung eines unermeßlichen Vorrates von Leiden überkommt, den wir mit uns herumtragen wie in einem verschlossenen Gefäß, ein dunkles Sein, das noch nicht Wirklichkeit ist, aber doch irgendwie da ist, von dem das Schicksal immer irgend welche Teile heraushebt, aber unerschöpflich vieles noch zurückläßt. Dieses Gefäß ruht meistens ganz still in uns; manchmal aber, wenn ein einzelner Schmerz oder Erschütterung es aufschließt, gerät es dabei in eine Bewegung, in ein dumpfes Zittern, und wir fühlen diesen furchtbaren Schatz von Leidensmöglichkeiten, den wir wie ein Glied immer bei uns haben, und der unsere nie und durch kein wirklich erlebtes Elend zu realisierende Mitgift ist. Gerade daß wir die Sicherheit haben, daß unsere latenten Leiden nie ganz wirkliche sein werden – ist nicht Trost, sondern ist gerade das Furchtbarste: denn wir haben sie alle, obgleich wir sie nicht haben. Und vielleicht wird so auch die Empfindung eines einzelnen Glückes von dem »Glück überhaupt«,

das wir zu empfinden fähig wären, wie von einem Astralleib umgeben, vielleicht ist nicht nur die Schönheit, sondern jedes Glück selbst noch eine promesse de bonheur, ein Mitschwingen nicht angerührter Glocken in unserer Seele. Wenn es wirklich diese eigentümliche psychische Form gibt – man kann nur aus der Ferne und mit ganz unzulänglichen Ausdrücken auf sie hindeuten –, in der der ganze Komplex der Gefühls möglichkeiten, ohne aus dem Stadium der bloßen Möglichkeit herauszutreten, gerade als solche eine Art von Gefühls wirklichkeit erwirbt – so wird an ihr besonders deutlich, wie sehr die individuale Angelegtheit auf den einen oder den andern Pol der Gefühlsskala, über alle realen Einzelschicksale hinaus, unsere eudämonistische Lebensstimmung entscheidet.

Den metaphysischen Schlußstein des Pessimismus legt nun aber dasselbe Motiv von der Einheit des Weltwillens, das sich uns früher andrerseits als sein metaphysisches Fundament gezeigt hat, und das die von Schopenhauer überall gesuchte Verbindung zwischen dem Pessimismus und der Beherrschtheit unseres Lebens vom Willen jetzt noch einmal, und zwar vom ethischen Standpunkt aus, herstellen soll.

Solange die Beschaffenheit der Welt, die der Pessimismus verkündet, sozusagen als bloße Tatsache besteht, muß sich nicht nur unser Bedürfnis nach einem Glück und einem Sinn des Daseins, sondern auch unser sittliches Gefühl gegen sie empören – wie es die trotz ausnahmslosen Mißlingens immer wiederholten theologischen Versuche, Gottes Güte und Weisheit gegenüber den Übeln der Welt aufrechtzuerhalten, hinreichend erweisen. Sobald nun aber dieses Dasein ganz und gar die Erscheinung des Willens ist, so ist es damit ebenso ganz und gar gerechtfertigt – denn damit ist es genau so, wie der Wille will. Wie unser Gerechtigkeitsgefühl sich im Empirischen und Einzelnen beruhigt, wenn wir dem Unglück jemandes gegenüber sagen können: er hat es nicht anders gewollt – so steht es nun den Qualen und der Sinnlosigkeit der Welt überhaupt, ja, um es gleich im Extrem auszudrücken, aller noch so entsetzlichen Ungerechtigkeit gegenüber: da die Welt Wille ist, ist sie ganz allein für sich verantwortlich, sie ist so, wie sie ist, weil sie sein will. Der metaphysische Wille, der hinter allen Erscheinungen als ihre eigentliche Wirklichkeit, als der Trieb ihres Treibens steht, ist absolut frei, weil er nichts außer sich hat, von dem er abhängen,

das ihn bestimmen könnte. Wenn der absolute Wille nicht wollte, so wäre keine Welt und also auch nicht aller Jammer und Schmerz, den er als Welt bedeutet und bewirkt – wie im Gebiet des Relativen der einzelne Mensch, in dem Maß, in dem er zu begehren aufhört, von unzähligen Leiden erlöst ist. Wie die Schuld immer ein Wollen ist, so das Wollen immer eine Schuld – nicht im moralistischen Sinne, sondern in einem meta-ethischen, indem das Wollen bloß dadurch, daß es ist, sich in den Widerspruch und die Unseligkeit seines Wesens hineinbegibt. Darum vollzieht sich durch das Leiden der Welt eine ewige Gerechtigkeit, von der alle empirische und singuläre Vergeltung nur eine in die Form der Zeit auseinandergezogene und unvollkommene Spiegelung ist; denn im Ganzen der Welt ist Schuld und Strafe nicht zeitlich getrennt, sondern der Weltwille hat mit dem Akt seines Wollens, d. h. seiner Wirklichkeit, auch allen Jammer und Enttäuschung, alle Ungerechtigkeit und alle Tragödie der Wirklichkeit gesetzt. Wenn man es paradox ausdrücken darf: daß es in der Welt sinnlos und ungerecht zugeht, ist selbst nichts Sinnloses und Ungerechtes, sondern ist der logisch unvermeidliche Ausdruck ihres Willenscharakters. Alle Schuld der Welt auf der einen Seite, all ihr Leiden auf der andern, je in einen Inbegriff zusammengefaßt, halten sich die Waage, weil sie nur die Ausdrücke einer und derselben Tatsache sind: daß die Welt in ihrem absoluten Grunde Wille ist. Daß dieser absolute Wille frei ist – im Unterschiede gegen seine kausal bedingten Einzelerscheinungen – macht das Dasein überhaupt zur Schuld; das Leiden der Welt ist die Buße für diese, die aber, weil sie die gleiche Willenswirklichkeit in der Sprache des Gefühles ausspricht, nicht größer und nicht kleiner sein kann als die Schuld.

Dennoch kann sich das ethische Gefühl mit diesem Ausgleich noch nicht zufrieden geben; denn die Zusammenfügung aller Schuld und alles Leidens gleichsam zu je einer Summe gelingt gerade nur durch Absehen von demjenigen, was uns die wesentlichsten Ungerechtigkeiten des Daseins zu tragen scheint: von der Verteilung von Schuld und Leiden. Mögen im Ganzen der Welt oder ihrer metaphysischen Bedeutung nach diese beiden sich genau entsprechen – so kann noch immer eine Schuld von einer Persönlichkeit, das ihr entsprechende Leiden aber von einer andern getragen werden, wie überall, wo der Quäler und der Gequälte, der

Betrüger und der Betrogene, der Egoist und sein Opfer sich gegenüberstehen. Und diese Ungerechtigkeit, so sehr sie nur an Erscheinungen von räumlicher Getrenntheit möglich ist, muß doch schließlich in der Gesamtbeschaffenheit der Welt begründet sein, und sie wird durch jene abstrakte oder metaphysische Gerechtigkeit auch in keiner Weise aufgehoben: eine solche gibt zwar dem Ganzen einen Sinn, den sie aber nicht in das Verhältnis seiner Teile zu übertragen weiß. Schopenhauer gewinnt diesen, wie ich oben andeutete, durch die stärkste, ja gewalttätige Akzentuierung der metaphysischen Einheit des Weltwillens, denn weil diese besteht, ist nun im letzten Grunde der Quäler und der Gequälte, der Verfolger und der Verfolgte ein ungeschiedenes Eines, das nur durch die räumliche Zerspaltung der Erscheinungswelt in solche Zweiheit auseinandergerissen wird. Nur in jenem Bereich der Täuschung, das unsere subjektiven Anschauungsformen dem wahren Wesen der Dinge überbauen, kann es getrennte Individuen geben, nur in ihm also kann die Frage der Verteilung überhaupt auftauchen, die gegenüber dem, was wir wirklich sind, also dem Sein in seiner absoluten Einheit gegenüber, ganz leer und bedeutungslos ist. Der Grausame, der über die Qual eines andern hinweg seine Interessen verfolgt oder an ihr unmittelbar seine Lust findet, glaubt dies wegen des absoluten Gegensatzes zwischen sich und jenem zu können. Aber diese Individuation ist nicht nur eine Täuschung, sondern in der tiefsten Schicht seines Wesens weiß er das auch, wenngleich nicht in bewußten Begriffen. Dieses fundamentale Wissen, dieses Innewerden unseres Seins in seiner Ungeschiedenheit von allem Sein – dies ist die Gewissensqual; sie ist das dumpfe, aber mit unüberwindlicher Stärke die Innerlichkeit beherrschende Gefühl des Übeltäters, daß er mit dem, den er leiden macht, in der letzten Wurzel seines Wesens identisch ist, seine Gewissensangst ist die Form, in der er die Qual seines Opfers empfindet. Daher ist, so sagt Schopenhauer, der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen immer der eines inneren Leidens.

Soweit hier die schärfste Form des Antagonismus der Individuen in Frage steht: über die bloße Gleichgültigkeit gegen das Leiden des Anderen hinaus, die boshafte und grausame Lust an seinem Leiden – hat Schopenhauer mit jener metaphysischen Identität zwischen dem Peiniger und dem Gepeinigten an ein gefühlstheoretisches Problem tiefster Art gerührt. Freilich, wie er die Grausamkeit

psychologisch ableitet: daß im Grausamen ein übermäßig starker Wille bestände, dessen Qualen er dadurch abzuleiten sucht, daß er andere leiden macht – diese groteske Ausnutzung des Wertes der »Gefährten im Unglück« erscheint mir als eine in Banalität ausschlagende Künstelei. Es spielt vielmehr, wie ich glaube, jene Identität des Grausamen und des Leidenden nicht erst als Revers der Tat, sondern in ihrer unmittelbaren Erscheinung seine Rolle. Ihr tiefstes Rätsel gibt die Lust am Leide anderer nämlich dadurch auf, daß der Grausame die Leiden, die er bereitet, in irgend einem Maß und Art selbst fühlen muß – da sie sonst offenbar überhaupt keinerlei Reaktion in ihm auslösen würden. Denn was er unmittelbar wahrnimmt, sind niemals die Schmerzen jenes, sondern nur seine Laute und Bewegungen, aus denen seine Empfindungen erst erschlossen werden müssen. Wie aber sollte das anders möglich sein, als daß aus der eigenen Empfindungsmöglichkeit etwas anklänge, was uns das ewig unwahrnehmbare Bewußtseinsereignis im Andern interpretierte? Nur ein eignes Fühlen, wie umgebildet und umgestimmt auch immer, kann uns aus dem sich verzerrenden und schreienden Automaten einen Qual fühlenden Menschen machen, an dem der Grausame erst seine Lust hat. Die Form, in der ein vom Subjekt irgendwie gefühlter Schmerz, durch ein äußeres Bild angeregt, in dieses als das seinige – nicht mehr jenem Subjekt angehörige – hineingelegt, hineinempfunden wird – diese Form zu beschreiben und herzuleiten, ist der Psychologie bisher nur sehr unvollkommen gelungen. Aber auf welche Weise und wie plausibel auch immer sie rein psychologisch erklärt würde, es bliebe immer die Frage nach dem metaphysischen Grunde bestehen, der jene psychologischen Zusammenhänge und Erklärungen möglich machte, wie alle Beschreibungen und Gesetzlichkeiten chemischer Vorgänge die Frage nach der tieferen Struktur der Materie offen lassen, auf Grund deren jene erscheinenden Tatsächlichkeiten und Beziehungen überhaupt stattfinden. Daß es überhaupt die Tatsache gibt: die Gefühle eines andern zu fühlen und also notwendig als eigne Gefühle – das geht, so sehr die Psychologie auch gleichsam die Technik dieses Vorganges zergliedern mag, auf eine tiefste Struktur von Seele und Welt zurück; und dies hat Schopenhauer offenbar mit Klarheit gefühlt, als er verkündete, daß mit der Grausamkeit, der schärfsten Zerspaltung der Individuationen, deren Identität im letzten Weltgrunde verbunden sei. Nur daß er diese als die gerechte und gleichzeitig Sühne jener ansprach, während sie doch schon in

dem Akt der Grausamkeit selber, in seiner rätselhaften Verschmelzung des eignen und des fremden Fühlens, wirksam wird. Daß aber gerade die Lust am Leide des andern, die das Gegenüber zwischen Mensch und Mensch am unbedingtesten zu setzen scheint, um ihrer eignen Möglichkeit willen dieses Gegenüber aufhebt, weist auf die Aufhebung der Grenze zwischen dem Ich und dem Du vielleicht um so bedeutsamer hin, als mit der Lust am Leide des andern die Lust am eignen Leide tief verflochten ist. Auch dieses Paradoxon des Gefühles hat seine volle psychologische Begreiflichkeit noch nicht gefunden. Man könnte davon sprechen, daß die Lust des Leides eine polare Spannweite der Gefühlsmöglichkeiten in uns lebendig macht und damit eine unerhörte Expansion des Ich entsteht, weil kein andres Zugleich von Gefühlen solche Gegensätze einschließt. Es ist merkwürdig, zu wieviel unkeuscher Arroganz oft das Leiden – nicht nur das eingebildete, sondern auch das wirkliche – verführt; nicht viele mögen leichthin glauben: so viel wie ich leistet kein anderer! – aber viele sind anmaßend genug, zu glauben und auszusprechen: so viel wie ich leidet kein anderer! Dieses Gefühl einer gesteigerten, an sich selbst mächtigeren Persönlichkeit würde eine psychologische Brücke zu der Grausamkeitslust schlagen, zu deren Motiven – während wir bisher von ihrem Inhalte und dessen Fundamenten sprachen – in erster Reihe die Lust an der Macht gehört, die den Andern zu unserm Eigentum macht; denn Eigentum ist, woran unser Wille sich, ohne Widerstand zu finden, ausprägen kann, und das tut er psychologisch um so wirkungsvoller, je mehr dies gegen den Willen oder die Eigenrichtung des so Besessenen ist. Darum ist Grausamkeitslust Naturen eigen, die nach Macht, nach Expansion der Persönlichkeit dürsten, ohne sie durch das eigentlich Positive von Kraft oder Verdienst gewinnen zu können. Diese Ausdehnung des Ichgefühles wäre dann der tiefere Zweck, dem die Grausamkeit gegen andere wie die gegen sich selbst, trotz ihrer unmittelbaren Entgegengesetztheit, gemeinsam als Mittel dienten. Tatsächlich findet sich die Lust am fremden und die am eignen Leide – deren pathologische, sexuell vereinseitigte Extreme wir als Sadismus und Masochismus bezeichnen – bei vielen Persönlichkeiten zusammen, wenn auch in unendlich verschiedenen Mischungsmaßen. Ganz irrig erscheint mir die Theorie, nach der die Grausamkeit gegen sich selbst eine rein sekundäre Erscheinung sei, eine Ableitung nach innen, gleichsam eine Verirrung des ursprünglichen Triebes der

Grausamkeit gegen Andere, etwa infolge der rechtlichen und moralischen Absperrungen dieses letzteren. Eher umgekehrt: die Lust am eigenen Leid liegt, wenn auch in sehr dunkler, unkenntlicher, latenter Form schon zum Grunde, wenn es zu Grausamkeit gegen andere kommen soll, weil das Gefühl von den Schmerzen dieser sich uns als die Bedingung zeigte, unter denen sie überhaupt zum Gegenstand eines Bewußtseins, eines Willens von uns werden können. Und noch in ihren Erstreckungen in die Abstraktion hinein verschlingen sich beide Triebe: nämlich gerade in der Erscheinung des Pessimismus selbst. Eine sublime Grausamkeitslust liegt in der Zerstörung, mit der er sonst anerkannte Werte trifft, in der Leidenschaft, mit der er sonst unbewußt oder unberechnet gebliebene Leiden ins Bewußtsein hebt, in der Abschätzung unseres Seins, das nichts Besseres als dieses Leben und diese Welt verdiente. Aber die allgemeine pessimistische Anschauung ist keineswegs nur mit subjektivem Leide, sondern oft mit einem gewissen Genuß gerade an diesem verknüpft. Das Schwelgen in den eignen Schmerzen, das wollüstige Sich-Verbohren in jeden Kummer, die Sucht, von seinen Mißgeschicken auch vor sich selbst möglichst viel »herzumachen« – dies äußert sich durchgehends in den Formen, mit dem Hintergrunde oder dem Vordergrunde einer pessimistischen Auffassung der ganzen Welt. Indem die Lust am eignen und die am fremden Leide hier zusammenwirkend ein einheitliches Phänomen erzeugen, rechtfertigen sie von neuem die Frage nach der metaphysischen Einheit, in deren Tiefe das Leiden des Ich mit dem Leiden des Du solidarisch ist und die sich in dem Wiederzusammenschlagen ihrer zunächst diametral gespaltenen Erscheinungen verrät. In dem Instinkt für diese Frage hat die Schopenhauersche Lehre von der ewigen Gerechtigkeit vermittels der Identität des Ich und des Du ihre bleibende Bedeutung.

Als Antwort aber auf das Verteilungsproblem genügt die metaphysische Einheit nicht, durch die Schopenhauer nicht nur den Quäler an der Qual seiner Opfer, sondern auch dieses an der Schuld seines Quälers, mit paradoxer, aber tiefsinniger Konsequenz teil haben läßt. Es handelt sich nicht nur um die Ausgleichung praktisch-ethisch bewirkter Verschiebungen zwischen Lust und Leid, sondern um die Frage, die den Pessimismus in seinem letzten Fundamente angreift: ob denn der Wert des Lebens – auch der von

Glück und Leid bestimmte – überhaupt von dem Gesamtmaß dieser beiden, von dem durchschnittlichen eudämonistischen Menschenlose abhängt. Für Schopenhauer ist dies ganz unfraglich. Denn jeden Anspruch der Glücks verteilung auf selbständigen Wert würde er sofort durch die metaphysische Einheit abschneiden, die keine individuelle Sonderung der Träger von Lust und Leid in den Regionen der definitiven Werte zuläßt. Hier liegt die dogmatische Begrenztheit Schopenhauers. Jenes Einheitsmotiv würde ihn überhaupt auch nur zu begreifen verhindern, daß in dem Mehr oder Minder von eudämonistischen Werten, das der eine dem andern gegenüber besitzt, oder in der Gleichheit, mit der sie sich auf Individuen verteilen, ein besonderer, von ihrem Quantum und Durchschnitt unabhängiger, definitiver Wert liegen kann; daß die Existenz einer Mehrzahl von Menschen wertvoller oder wertloser werden kann – in dem ganz objektiven, irgendwie auf ein Letztes hinweisenden Sinn – nicht nur wenn ihr gesamter Glücksbesitz steigt oder fällt, sondern rein durch die Verhältnisse von Gleichheit und Ungleichheit, in denen das ungeänderte Gesamtmaß solchen Besitzes verteilt ist; wobei Gleichheit und Ungleichheit natürlich nicht nur in mechanischem Sinne, sondern in Abhängigkeit von Normen der Gerechtigkeit, der Zweckmäßigkeit, der Organisation verstanden werden soll. Tatsächlich stehen sich hier zwei Wertüberzeugungen mit der ganzen Unversöhnlichkeit und logischen Unwiderlegbarkeit letztinstanzlicher Charakterentscheidungen gegenüber. Wenn überhaupt Lust und Leid nebst ihren äußerlichen und innerlichen Annexen metaphysische Bedeutung besitzen, so kann logischerweise ihre Verteilungsart unter Individuen, sozusagen ihre Form, diese Bedeutung ebenso tragen, wie ihre Quantitäten es können, über deren Verhältnis Optimismus und Pessimismus streiten. Freilich hat dies zur Voraussetzung, daß die Individualität absolute Realität und Bedeutung besitzt – sonst könnten die Relationen der individuellen Zustände keine definitiven Werte tragen; auch wo die Gleichheit als Ideal herrscht, wird diese Fundamentalbedeutung der Individuen erfordert, weil sonst die Gleichheit oder Ungleichheit ihrer relativen Lage im letzten Grunde nicht wichtig wäre. Wo die Einheit jenseits aller Individuen der Träger aller Werte und Interessen ist, kann nur die von ihr umfaßte eudämonistische Summe – die von allen Individuen her gleichsam formlos zusammenrinnt – von Bedeutung sein. Wo aber die Differenzierung der Individuen in derselben

fundamentalen Schicht liegt wie dort ihre Identität, wird die Verteilungsfrage völlig über die Quantitätsfrage Herr werden können. Es gibt genug Anhänger des Sozialismus, die überzeugt sind, daß er unsere Durchschnittsmaße von Glück und Leid nicht ändern wird, die vielmehr seinen Wert in der Gleichheit oder Gerechtigkeit sehen, mit der jenes eudämonistische Gesamtmaß ausgeteilt ist. Ja, Fanatiker der Gleichheit, aber auch der Gerechtigkeit, der aristokratischen Ordnung, des Stufenbaues der Gesellschaftsform, würden wohl ein herabgesetztes Wertquantum des Gesamtlebens in den Kauf nehmen, wenn dieses Quantum nur in der Form verteilt wäre, die ihnen allein dem Leben einen Sinn zu geben scheint. An diesem Gegensatz tritt klar hervor, wie eng die Wertberechnung des Menschheitslebens nach den Maßen von Lust und Leid mit der metaphysischen Einheitslehre zusammenhängt: von dem Augenblick an, wo die Individuen zu definitiven Realitäten werden, muß allmählig die Frage nach dem Mehr oder Weniger des einen, verglichen mit dem andern, ein Schwergewicht gegenüber der Frage nach dem absoluten Quantum dieser Werte bekommen, da es für dieses jetzt sozusagen kein einheitliches Subjekt mehr gibt, sondern es als Ganzes nur in der Abstraktion und Addition eines Beobachters existiert. In der Unfähigkeit Schopenhauers, in den Individualitäten und ihren Relationen ein Erstes oder Letztes zu sehen – wovon der bloße Erscheinungscharakter der Individuation viel mehr Folge als Grund ist – liegt dieselbe eigentümliche Starrheit seines Denkens, die ihm auch jeden Entwicklungsgedanken innerlich fremd macht. Ich werde später noch zu zeigen haben, wie eben diese intellektuelle Stimmung ihn bewegt, auch die Einzelpersönlichkeit in eine absolute Unveränderlichkeit ihres angeborenen Charakters festzulegen. Auf diesem Zuge von Starrheit, von hypnotischer Gebanntheit des Blickes auf den Einheitspunkt in allem Dasein, ruht der Willenspessimismus, weil das absolut Eine keine Erlösung in der Entwicklung von Einem zu Anderem kennt; ruht der eben angedeutete dunkle Fatalismus in Hinsicht des Charakterwertes des Individuums, der kein Anderswerden, keinen inneren Umschlag der Lebensrichtung kennt, sondern nur verschiedene Reaktionen einer trostlos unwandelbaren Einheit unseres Wesens auf die Verschiedenheit äußerer Lagen; eben darauf ruht endlich die Abschätzung des Lebenswertes nach der Gesamtsumme von Lust und Leid, deren Träger nur die metaphysische Einheit des Seins überhaupt sein kann und die den

tiefen und autonomen Werten keinen Platz läßt, die in der Verteilung jener Summe ruht, wie groß oder klein sie sei, in den wechselnden Relationen der an ihr teilhabenden Individuen, nicht in der Absolutheit ihrer beharrenden Höhe. Es ist sozusagen die besondere Bedeutung des Nebeneinander der Individuen, die ihm hier durch eben dasselbe Element seiner Geistigkeit verborgen wird, das ihm die Bedeutung des Nacheinander der Entwicklung verborgen hatte.

Es muß paradox klingen, daß die Starrheit ein Charakterzug der Geistigkeit Schopenhauers sei – da ihm doch das Wesen der Welt die absolute Rastlosigkeit ist, nicht nur so, daß diese eine wesentliche Eigenschaft der Welt wäre, sondern ihre Substanz selbst; er hat der Welt doch selbst denjenigen ideellen Ruhepunkt genommen, der in einem, wenn auch im Unendlichen liegenden Zielpunkt ihrer Bewegungen läge. Was dennoch an den betonten Erscheinungen als seine Starrheit hervortrat, ist vielleicht die innere Ausgleichung seiner geistigen Natur, ohne die jenes Mitfühlen mit der Rast- und Ziellosigkeit, mit dem Jagen und dem unstillbaren Dürsten alles Daseienden ihn zerstört hätte. Gewiß ist es das Wesen des Philosophen, daß von den mannigfaltigen, in der Wirklichkeit immer fragmentarischen, unterbrochenen, abbiegenden Strömungen der menschlichen Gesamtnatur je eine in ihm den reinsten, unabgelenkten, geradlinig ins Unendliche fließenden Lauf nimmt. Er lebt unter einer einseitig orientierten, aber dafür den Rudimentcharakter des empirischen Lebens überwindenden Voraussetzung. Allein nun gehört es zu den diffizilsten, aber unerläßlichen Aufgaben der psychologischen und sachlichen Analyse, zu entdecken, wo diese Einseitigkeit – die zur philosophischen wird, indem sie das Ganze der Welt in ihre Form zwingt – dennoch Abbruch leidet und durch den Ansatz, durch die oft gleichsam unterirdische Wirksamkeit der entgegengesetzten ergänzt wird. Die logischen »Inkonsequenzen« der Philosophen sind oft nichts als das intellektuelle Phänomen dieser viel tiefer gelegenen seelischen Komplikation. Jede einseitig differenzierte Ausbildung und Betätigung des Individuums findet die Grenze ihrer Ausschließlichkeit darin, daß die für sie erforderte Kraft doch nur von dem gesamten Organismus, aus dem sie sich erhebt, geliefert werden kann; von einem gewissen Maße der Vereinseitigung an aber werden die normalen, auf einem Gleichgewicht der Energien

beruhenden Funktionen jenes Ganzen derartig alteriert, daß es nicht mehr die auch nur für jene Einseitigkeit selbst nötige Kraft aufzubringen imstande ist. Darum fordert jede sehr differenzierte Lebensäußerung um ihrer selbst willen ihre Einschränkung und Ausgleichung. Mit so leidenschaftlichem Radikalismus jeder Denker die Weltsymphonie in der Tonart einer charakterologischen Stimmung sich abspielen läßt, so wirken plötzlich doch Töne wie von einer andern Himmelsrichtung der Seele hinein; sie verraten die typische Basis auch des differenziertesten intellektuellen Charakters, in der er neben seiner Sonderrichtung, sie nährend und balancierend, auch ihre Gegensätze und Ausgleichungen innerhalb der Menschheit überhaupt in irgend welchen Maßen und Anklängen repräsentiert.

V - Die Metaphysik der Kunst

Die moderne Entwicklungslehre hat die Tendenz, die verschiedenen Funktionen der Seele, die ein selbständiges Leben nebeneinander zu führen schienen, dem Gesamtlebensprozeß einzuordnen. Die Inhalte oder Resultate freilich, die sich aus der ästhetischen oder der intellektuellen, der praktischen oder der religiösen Tätigkeit herstellen, bilden gesonderte, nach je eigenen Gesetzen verwaltete Reiche, jede produziert in ihrer Art, in ihrer Sprache die Welt oder eine Welt; dennoch betrifft diese Souveränität unserer einzelnen Welten nur ihren von ihrer Produktion und ihrem Erleben unabhängig gedachten Inhalt. Und nur indem dieser Inhalt in verselbständigter Abstraktion gedacht und von den realen Energien des seelischen Lebens getrennt wurde, schienen in dem Bilde des letzteren all jene mannigfaltigen Strömungen wie berührungslos nebeneinander zu verlaufen; und demgegenüber ist ihre Zusammenfassung in ein einheitliches System von Herrschen und Dienen ein unzweifelhafter Fortschritt. Freilich wird dieser zum großen Teil wieder dadurch hinfällig, daß diese umfassende Teleologie ausschließlich auf die primitivsten und äußerlichsten Lebensnotwendigkeiten hin orientiert zu werden pflegt: die physiologische Lebenserhaltung und -fürsorge, die Arterhaltung, die ökonomischen Bedingungen pflegen als die »von der Natur selbst« uns gesetzten Zwecke, alle sittlichen, geistigen, ästhetischen Betätigungen als die Mittel für diese zu gelten. Gerade die psychologische Tatsächlichkeit zeigt ein ganz anderes Bild; hier stellt sich die Einheit gerade durch eine Wechselseitigkeit der Verursachung her: gewiß dient die intellektuelle Funktion der ökonomischen, aber dann auch die ökonomische der intellektuellen, gewiß haben die erotischen Triebe unzählige Male ästhetische Bemühungen hervorgerufen, aber ebenso hat der künstlerische Trieb die Kräfte der Erotik sich dienstbar gemacht. Das fremde Nebeneinander dieser Welten, solange sie nach ihrer sachlichen Form, sozusagen nach ihrer Idee betrachtet werden, macht dem Füreinander der Funktionen Platz, in denen die Seele sie erlebt, dem gegenseitigen Zweck- und Mittel-Werden, mit dem sie zu der Einheit des Lebens verwachsen. Diese funktionelle Einheit der

Wechselwirkung nun kann zu einem gleichsam substantiellen Begriff kristallisieren, der die Einheit trägt oder ausdrückt, ungefähr wie »der Staat« die politischen Wechselwirkungen seiner Elemente bedeutet, daraufhin aber nun als ein besonderes, jenseits der Einzelnen stehendes, ihre Beziehungen bewirkendes Gebäude auftritt. Eine solche Zusammenfassung der inneren Vorgänge in einen Gesamtzweck, dem nun jeder einzelne untergeordnet ist, zeigt etwa der Begriff des Lebens bei Nietzsche. Hier erscheint das Leben als ein absoluter Wert, der das schlechthin Bedeutsame in den Manifestationen des Daseins ist. Der Wille – und ebenso das Denken oder das Fühlen – ist nur ein Mittel der Steigerung des Lebens, dieses umfaßt in seinem reinen unauflösbaren Begriffe alle unsere benennbaren Einzelfunktionen. Es ist nun für die Struktur des metaphysischen Denkens bezeichnend, daß, wie hier der Lebensprozeß den Willen als sein Organ und Mittel ergreift, so bei Schopenhauer umgekehrt der Wille zu jener absoluten Bedeutung gesteigert ist, in der auch das Leben selbst nur eine seiner Offenbarungen wird, nur ein Mittel, sich zum Ausdruck zu bringen und seinen Weg zu finden. Für Nietzsche wollen wir, weil wir leben, für Schopenhauer leben wir, weil wir wollen. Und bei beiden ordnet sich die intellektuelle Funktion diesen definitiven Bestimmungen unter. Gleichviel welche Selbständigkeit, welchen ideellen Wert die Wahrheit etwa als autonom gewordene Wissenschaft besitze – daß wir sie ergreifen, ist Sache jener praktischen Impulse des Lebens und des Wollens, diese erst durchströmen die Inhalte des Verstandes mit Blut und Wärme; damit freilich verlieren diese ihre Selbstgenügsamkeit, ihren Eigenwert, und werden – bei Schopenhauer – zu Untertanen des Willens; die Willensform unserer Existenz: das Hasten und Drängen, das Ergreifen, um loszulassen, Loslassen, um zu ergreifen, bemächtigt sich unseres Intellekts, um sich mittels seiner zu Einzelzwecken zu gestalten, um sich von ihm die einzelnen Wege jenes formlosen Dranges vorzeichnen zu lassen.

Neben diesem aber lehrt Schopenhauer, daß der Intellekt die Möglichkeit hätte, sich zeitweilig von dem Frondienst des Willens zu befreien; wobei er unter Intellekt keineswegs das logische, verbindende Denken versteht, sondern die Bewußtseinssphäre, in der sich überhaupt das gegenständliche Anschauungsbild der Welt formt. Als eine Tatsache, die er nicht weiter zu begründen versucht, schildert er, wie wir uns in die Anschauung, in die bloße

Vorstellung eines Objekts so völlig zu versenken imstande wären, daß alle Regungen, die sich sonst in uns geltend machen und die immer offene oder verhülltere Willensimpulse sind, völlig zum Schweigen kommen. Wir sind in solchem Augenblick der absoluten Kontemplation ganz und gar von dem Bilde des Dinges ausgefüllt, so daß die Bedingung des Willens und seiner Qual: daß das Ich und sein Gegenstand sich noch gegenüberstehen, durch die eigentlich unüberbrückbaren Klüfte räumlicher und zeitlicher Art von einander getrennt sind – daß diese Bedingung verschwindet. Vielmehr, wir fühlen, der Betrachtung einer Erscheinung völlig hingegeben, kein Ich mehr, das von seinem Inhalt gesondert wäre, wir haben uns in diesen »verloren«. Damit fällt aller Egoismus hinweg, denn das Ich, das ihn tragen könnte, ist versunken, alles Haben-Wollen, denn in solcher vollendeten Anschauung haben wir alles von dem Ding, was wir jetzt wollen und wollen können. Glück und Unglück, die Attribute des Willens, bleiben jenseits der Grenze, an der die reine Anschauung beginnt, wo die Dinge nur noch als Vorstellungen, nicht mehr als Reize unseres Begehrens für uns bestehen.

Dies ist der Kern der ästhetischen Verfassung: daß sich in uns, kurz gesagt, die Welt als Vorstellung gänzlich von der Welt als Wille ablöst, von der sie sonst getragen, durchblutet, getrieben ist; das Dasein der Dinge in unserm Intellekt, sonst den Zwecken des Lebens dienend, reißt sich von dieser Wurzel im Willen los und schwebt als reines Bild in eignem Raume, ohne auch nur dem Ich eine Sonderexistenz zu lassen; auch dieses muß völlig in dem Bilde, in der Vorstellung aufgehen. Dies ist die radikale Wendung des inneren Menschen, die Erlösung durch den ästhetischen Zustand, der sich jedem beliebigen Objekt gegenüber einstellen kann, sobald dessen reiner, vorstellungsmäßiger Inhalt, keinem Willensinteresse mehr dienend, uns erfüllt: was wir schön nennen, sind nur solche Objekte, die uns die von dem Willensgrunde in uns gelöste Betrachtung erleichtern, das künstlerische Genie ist ein Mensch, dem diese vollständiger und umfassender gelingt, als allen andern, das Kunstwerk ist ein Gebilde, das uns gewissermaßen zu ihr zwingt; mit ihm ist der aus allen Verflechtungen mit dem Begehren und dem bloß Praktischen heraus gewonnene Vorstellungsinhalt der Dinge und Geschicke zu einem eignen Dasein geronnen – die Kunst, so drückt er es einmal wundervoll aus, »ist überall am Ziele«.

Zwischen dem schöpferischen Genie und dem aufnehmenden Individuum stehend, ist sie die Wirkung wie die Ursache jener Emanzipation des reinen Intellekts vom Willen, aus der sich nun ihre ganze Bedeutung innerhalb der Metaphysik Schopenhauers entfaltet.

Die Wandelung, die sie zunächst im Subjekt erzeugt, habe ich schon angedeutet: die Individualität, die qualitative und raum-zeitliche Besonderheit des Menschen sinkt vor ihr unter. Wie der ästhetische Zustand vor einem Sonnenuntergang der gleiche ist, ob man ihn aus dem Fenster eines Kerkers oder eines Palastes erblickt, so schwebt das Auge, das ein Bild genießt, das Ohr, das sich den Tönen der Musik ergibt, in einem Reiche, in dem es gleichgültig ist, ob dieses Auge, dieses Ohr einem Könige oder einem Bettler angehört. Alles, was der Mensch noch außerdem ist, daß er jetzt dies Objekt sieht und hört, alle seine Qualitäten und Beziehungen, die ihm eine bestimmte, individualisierende Rolle in den zeitlichen, räumlichen, kausalen, gesellschaftlichen Reihen anweisen, kommen jetzt nicht in Betracht; er ist den Verknüpfungen enthoben, die ihn sonst zum Glied oder Durchgangspunkt jener ziel- und endlosen, vom Willen getriebenen Weltreihe machten; alle Relationen, die ihn betreffen und betreffen können, insoweit er als Individuum in Wechselwirkung mit andern individuellen Gebilden steht, sind verschwunden. So bemerkt Schopenhauer sehr schön, daß eben derselbe Vorgang, der, vom Willen getragen und getrieben, Geschlechtsliebe ist, sich durch das Überwiegen des Vorstellungslebens vom Willen lösen kann und damit zum rein objektiven Sinn für den ästhetischen Wert der Menschengestalt wird. Dies also sind die, innerlichst miteinander verbundenen Bestimmungen des Menschen, der nur anschaut, sich nur dem Bilde des Objekts hingibt, wie es zuhöchst dem Kunstwerk, der zum Sondergebilde gewordenen bloßen Vorstellungsseite der Welt, gegenüber möglich ist: daß er seine Bestimmtheit als dieses einzelne, zufällige Individuum verliert und, als Ursache wie als Folge hiervon, aus den Relationen heraustritt, die ihn mit der realen Welt und den Weltelementen außerhalb seiner momentanen Anschauung zusammenknüpfen. Dieser Momentcharakter hindert nicht, daß die ästhetische Anschauung ihrem inneren Wesen nach zeitlos ist: denn auch die zeitliche Relation ist ihr fremd, die den Augenblick durch sein Vorher und Nachher bestimmt, die seine

zeitliche Fixiertheit jenseits seines reinen Inhalts für ihn wesentlich sein läßt – während die ästhetische Erhebung von allem Jetzt oder Sonst so unberührt ist wie von dem Hier oder Dort. Dies alles ist nun zunächst psychologisches Ereignis und gewinnt seine Bedeutung für das metaphysische Weltbild erst durch die Besonderheit des Gegenstandes solcher subjektiv ästhetischen Anschauung, durch die Antwort auf die Frage, was wir denn eigentlich von dem Gegenstande wahrnehmen, wenn wir ihn ästhetisch betrachten, im Unterschiede gegen die Wahrnehmung eben desselben innerhalb des gewöhnlichen, praktisch-empirischen Zusammenhanges. Hier ist nun das entscheidende Motiv Schopenhauers dieses: daß eben dieselbe Erlösung aus der Individualität, der raum-zeitlichen Bestimmtheit, den ursächlichen und dem Fluß der Lebenselemente eigenen Relationen, die das Subjekt der ästhetischen Anschauung gewinnt, auch dem Objekt derselben zukommt; in ihr heben wir den Gegenstand aus seinen Verflechtungen mit seinen Umgebungen, die nicht in eben diese ästhetische Anschauung mit eintreten, absolut heraus und wie er so seine Relativität verliert, so auch seine Individualität, die auch ihm nur vermöge der beziehenden Unterscheidung gegen andere, nur vermöge des Bestimmtwerdens durch Elemente außerhalb seiner zukommt. Was aber so übrigbleibt oder entsteht, nennt Schopenhauer, mit Berufung auf Plato, die Idee des Dinges, die den eigentlichen Gegenstand der Kunst (auf die wir uns hier, als auf das gesteigertste Phänomen des Ästhetischen beschränken) ausmacht und deren Verdeutlichung die zentrale Schwierigkeit dieser Theorie ist.

Alle in Zeit und Raum wirklichen Einzeldinge besitzen außer ihren kausalen und sonstigen, ihre Realitäten verbindenden Relationen noch eine Beziehung völlig anderer Art: wir empfinden oft, daß unzählige Individualerscheinungen nur ein Beispiel eines Allgemeinen sind, welches von dem Auftauchen und Verschwinden, dem Oft und Selten, dem Hier und Dort jener Wirklichkeiten nicht angetastet wird, sondern jenseits all dieses eine eigentümliche Bedeutung bewahrt, freilich aber von keiner einzelnen Wirklichkeit in voller, ungetrübter Reinheit dargestellt wird. Am entschiedensten – obgleich keineswegs ausschließlich – tritt dieser Gedanke den Organismen gegenüber hervor, deren Veränderlichkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten es besonders nahe legen, daß sie einer

vollendeten Form zustreben, die wie mit ideellen Linien in ihnen präformiert liegt. Dies ist keineswegs etwa der »allgemeine Begriff« der Dinge; ein solcher vielmehr ist nur die nachträgliche Zusammenfassung der Einzelerscheinungen, höchstens die intellektuelle Ausgestaltung jenes Ideales oder Urbildes; indem wir dieses aber mit einer besonderen Art von Anschauung in jedem einzelnen Dinge erblicken, erschöpft es sich in diesem einzelnen nicht, sondern bleibt in seiner eigentümlichen Bedeutsamkeit davon ganz unberührt, in welcher Vollständigkeit oder Gebrochenheit es durch die zufällige Verwirklichung hindurchleuchtet, wie häufig oder wie spärlich, wo und wann es zu einer solchen kommt. Indem wir in dem betreffenden Gegenstand nicht nur sein sinnlich unmittelbares Dasein, sondern die Idee wahrnehmen, die seinen Sinn und Bedeutung ausmacht, obgleich es sich ihr nur mehr oder weniger annähert – sehen wir in dem Gegenstand nicht mehr seine bloße Individualität, sondern ein und sein überindividuelles Wesen, dasjenige, was einer unbegrenzten, durch Raum und Zeit verbreiteten Anzahl von Einzeldingen gemeinsam ist, was in jeder ihrer differenzierten Gestaltungen, im Gegensatz zu dem nachträglich gebildeten, bloß logischen Allgemeinbegriff, als die immer gleiche, einheitlich-ideelle Form versteckt und doch für den darauf eingestellten Blick anschaulich ist. Es gibt also Vorstellungsobjekte, welche, sozusagen formal, genau dem Subjekte der ästhetischen Vorstellung entsprechen. Dadurch, daß wir den Gegenstand auf seine »Idee« hin ansehen, die zugleich sein innerstes Wesen und sein nie völlig realisiertes Ideal ist, entheben wir ihn ebenso seiner Einzelheit, der bloßen Relativität seiner zeiträumlichen Stellung, der Verflochtenheit in das physische Sein – wie wir selbst, ästhetisch betrachtend, all diesem enthoben sind. Dies nun begründet für Schopenhauer den Schluß – freilich nur durch eine Art von Indizienbeweis – daß der Gegenstand unserer »ästhetischen Anschauung« eben diese »Idee« ist, dieses durch sie hindurchschimmernde Allgemeine, das wir zwar in dem Einzelnen schauen, das aber seinem Wesen nach gegen diese einzelne Konfiguration ganz indifferent ist. Ästhetisch betrachtend sehen wir in dem individuellen Ding sein Allgemeines – während wir es in dem logischen Allgemeinbegriff nur denken. Das Kunstwerk bedeutet: daß der ideelle Kern, den die ästhetische Betrachtung in jedem Objekt erblickt, wie in reiner Kristallisierung dargestellt wird, sich gleichsam seinen eigenen, keinen fremden Bestandteil

mehr tragenden Körper baut. Indem das Objekt durch das geniale Subjekt hindurchgeht und nur seinem Ideenwerte nach aus ihm wieder heraustritt, wird dieser Wert für alle anderen Subjekte um so greifbarer, begreifbarer; was dem Leib die animalische Nahrung leistet, indem sie nämlich schon assimilierte vegetabilische ist, das leistet, nach Schopenhauers Ausdruck, dem Geiste das Kunstwerk. Es müssen sich die gleichen Bestimmungen am Subjekt und am Objekt begegnen, damit es zu einer inhalterfüllten ästhetischen Anschauung komme, Bestimmungen, die in beiden Fällen sich zu widersprechen scheinen, aber – wie es sich noch weiterhin als der eigentliche Nerv der Schopenhauerschen Kunstlehre zeigen wird – gerade durch das Zusammentreffen des scheinbar Sich-Ausschließenden den entscheidenden Punkt festlegen. Es ist nämlich auf der einen Seite der Mensch wie der Gegenstand, wie sie beide zu und in der ästhetischen Anschauung zusammentreffen, von allem gelöst, was nicht sie selbst sind, aus allen natürlichen und historischen Zusammenhängen herausgehoben, die sie aus ihrem reinen, nur sich selbst ausdrückenden Wesen entfernen könnten. Diese Isolierung gegenüber dem Strom des Daseins, der das Subjekt wie das Objekt in ihrer sonstigen Wirklichkeit mit sich reißt, scheint die reine Individualität beider übrig zu lassen; die schlechthin unverwechselbare, auf sich allein ruhende Bestimmtheit jener beiden. Statt dessen aber läßt Schopenhauer diese Wandlung gerade ihre Individualität vernichten, läßt mit ihr gerade das singulare Wesen in ein allgemeingültiges übergehen, läßt in diesem Prozeß ein Typisches, Generelles auftauchen, das unzählige Einzelwesen vertritt, von welchen letzteren jedes, insofern es auf seine Wirklichkeit hin angesehen wird, nur jetzt und nie wieder dasein kann. Es ist die höchste Zuspitzung des Fürsichseins und zugleich dessen vollkommenste Ablehnung, die den ästhetisch Anschauenden und seinen Gegenstand ergreifen – eine Antinomie, deren tiefe Wahrheit freilich jeder Augenblick eines vollkommenen ästhetischen Genießens uns fühlbar macht.

Ihre eigentliche Begründung hat Schopenhauer auf die Seite des Objekts beschränkt, für das er den Widerspruch durch eine besondere metaphysische Kategorie aufhebt. Das bisher dargestellte Weltbild enthielt zwei Elemente: die metaphysische Einheit des Willens, das Absolute des Seins auf der einen Seite, die einzelnen Erscheinungen auf der anderen, die durch unsere

Bewußtseinsformen bestimmt und in gegenseitige Verbindungen durch Raum, Zeit und Kausalität gebracht sind. Allein innerhalb dieses fundamentalen Gegensatzes findet eine Tatsache noch keinen Platz: daß nämlich jene Einzelerscheinungen Gruppen mit wesentlich identischem Inhalt bilden, so daß sie intellektuell zu Begriffen zusammenzufassen sind, und, tiefer und weniger willkürlich, in ihrer Individualität als Beispiele jener »Ideen« erscheinen; die Natur bietet den Eindruck, als bestände eine gewisse Zahl von Grundformen oder Schöpfungsgedanken, die die Typen für die unzähligen, den Naturgesetzen gemäß entstehenden und vergehenden Einzelphänomene bilden. Diese sind die schematischen oder prinzipiellen Möglichkeiten, die der metaphysische, das Dasein tragende Wille sozusagen vorfindet, um die singulären Wirklichkeiten der Dinge zu formen. Wenn in diesen letzteren überhaupt der Weltwille sich »objektiviert«, so sind jene typischen idealen Gestalten, in denen sie sich zusammenfassen, nach Schopenhauers Ausdruck, die Stufen dieser Objektivation, – Provinzen eines ideellen Reiches, deren jede für sich eigenartig charakterisiert und in der Realität durch unendlich viele Einzelwesen erfüllt ist, die jenen Grundcharakter ihres Typus deutlicher oder verhüllter, reiner oder gemischter tragen. Diese Objektivationsstufen des Willens bilden eine aufsteigende Reihe, – was übrigens mangels jedes Entwicklungsgedankens bei Schopenhauer keine wichtigeren Folgen hat – von der dumpfesten Art des Willens, sich in der den Erscheinungen zugängigen Sprache auszusprechen, der Materialität und der Schwere, über alle besonderen Stoff- oder Formklassen der Natur hin bis zur Menschengattung; diese ist so mannigfaltig, daß sich kaum die Ganzheit eines Menschen mit der eines anderen einer gemeinsamen Idee einordnet, sondern die Idee, zu deren Verwirklichung eine individuelle Persönlichkeit bestimmt ist, eigentlich nur von dieser einen einzigen erfüllt werden kann.

Die Ideen bilden so ein gewisses Mittleres zwischen dem transzendenten Willen und den empirischen Gegenständen, ein drittes Reich, dessen Realitätsgrad Schopenhauer undeutlich läßt – wie überhaupt erkenntnistheoretische Klarheit nicht seine Stärke ist. Vielleicht aber ist der geistige Ort, den er für dieses Reich meinen kann, durch einen Hinblick auf Plato einigermaßen festzulegen. Die platonische Ideenlehre ging von der Entdeckung

des Sokrates aus, daß die Wahrheit, weil sie eine dauernde und objektiv gültige sein müsse, ebendeshalb nicht in den flüchtigen, unzuverlässigen, von Subjekt zu Subjekt wechselnden Sinnesbildern der Dinge gefunden werden könne, sondern in den Begriffen des Verstandes, die immer wieder auffindbar sind, und mit denen man wie mit festen Größen rechnen kann. Und nun schloß Plato weiter: Wahrheit einer Vorstellung bedeutet, daß sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmt. Der Gegenstand des Begriffs kann aber nicht das sinnlich wahrnehmbare Einzelding sein, da es wegen seiner oben angedeuteten Eigenschaften, die denen des Begriffs ganz entgegengesetzt sind, sich nicht zum Gegenbild für diesen eignet. Folglich muß er ein anderes Objekt haben, ein unsinnliches, dem Zufall der Einzelexistenz enthobenes, in unveränderlicher Gültigkeit über den Dingen schwebend, wie der Begriff über den bloßen Wahrnehmungen der Dinge. Dieses Objekt nennt Plato die Idee, welche also, auf ihren Ursprung angesehen, nicht eine metaphysische Wesenheit wäre, die dann zum Gegenstand unserer Begriffe würde, sondern deren Annahme nur der Forderung entspringt, daß der Begriff, da er nun einmal das Wahre ist, einen Gegenstand haben müsse, der ihm durch seine Übereinstimmung mit ihm eben die Würde der Wahrheit verschaffe. Die Idee des Baumes oder der Schönheit entsteht ihm als metaphysische Realität, weil nicht in der sinnlichen Vorstellung eines Baumes oder eines schönen Menschen die wahre Erkenntnis ihres Wesens ruht, sondern in dem Allgemeinbegriff des Baumes und der Schönheit, und weil, damit dies möglich sei, doch ein ihnen entsprechendes, sie als Wahrheit legitimierendes Objekt vorausgesetzt werden muß. Wie nun Plato ein Objekt für die Begriffe suchte, so Schopenhauer ein Objekt für die ästhetische Anschauung. Er empfand sehr wohl, daß, wenn wir uns einem Gegenstand gegenüber ästhetisch verhalten, wir etwas anderes vorstellen, als wenn wir ihn wissenschaftlich oder praktisch ansehen. Er empfand es als das unvergleichliche Wesen des ästhetischen Objekts, daß es einerseits ein völliges Fürsichsein bewahrt, gelöst von allen Verknüpfungen, Vermischungen, Bedingtheiten, mit denen die Wirklichkeit das Eigenleben der Dinge affiziert – daß es aber andrerseits über die Einzelheit, das bloße Für-Sich-Gelten des Individuellen hinausgreift; es erstreckt sich herrschend, normierend über eine Vielheit, aber innerhalb einer anderen Dimension, als das Neben- und Nacheinander, als die kausalen Reihen der Wirklichkeiten. Was wir

also ästhetisch anschauen – indem äußerlich ein bloß Wirkliches vor uns steht – und dessen so charakterisierte Anschauung im Kunstwerk einen selbständigen Körper gewonnen hat, nennt Schopenhauer die Idee des Dinges, d. h. den als Anschauung lebenden Typus, die Formstufe, in deren Umrisse die Wirklichkeit, ihren Gesetzen des raum-zeitlichen Geschehens gemäß, eine Unendlichkeit ihrer Geschöpfe gießt. Diese Stufe selbst, – der Inhalt des ästhetischen Schauens, das Produkt des künstlerischen Bildens ist schlechthin einzig, für sich bestehend, in ihrem Sinne gegen alles Vorher und Nachher und Daneben gleichgültig. Es mag eine endlose Zahl solcher Stufen geben, endlose Möglichkeiten, sie durch die Kunst zu deuten – aber jede kann es nur einmal geben, dieselbe zum zweiten Male würde mit dem ersten Male zusammenfallen; während die einzelnen realen Dinge, die gleichsam nach diesem Muster gebildet sind, in denen als ihre Wesensform jene Stufe der Willensobjektivierung lebt, in unermeßlicher Vielheit nebeneinander und nacheinander existieren. Die Forderung des ästhetischen Gebildes: selbstherrliche Einheit und Einzigkeit, verbunden mit überindividueller Gültigkeit und Normierungskraft für eine Unendlichkeit von Einzelnem – wird durch die metaphysische Konstruktion der Stufen eingelöst, in denen der Wille zu sichtbaren Gestalten wird, so daß der ideale Sinn und Inhalt jeder Stufe nur einmal und in völliger Autonomie existiert, aber durch jedes der zahlreichen Gebilde, durch die die Natur diese Stufen verwirklicht, als ihr nur unvollkommen erreichtes Urbild für den ästhetischen – genießenden oder schöpferischen – Blick hindurchleuchtet.

Daß die Idee, der Gegenstand der ästhetischen Anschauung, nicht in Zeit und Raum ist, könnte angesichts des Zeitverlaufs in Drama und Erzählung, angesichts der Raumdarstellung in der bildenden Kunst, ganz unbegreiflich erscheinen. Wenn Schopenhauer in Bezug auf die Unräumlichkeit des Ästhetischen sagt: »Nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen – ist die Idee und kann ganz dasselbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt« – so offenbart sich darin allerdings sein Abstand von der modernen Auffassung der Kunst, die er sonst vielfach antizipiert. Gewiß hat er für seine Kunstphilosophie ein intimeres Verhältnis zur Anschaulichkeit mitgebracht, als vielleicht

irgend ein Philosoph vor ihm; allein der Goethesche Klassizismus auf der einen Seite, die – trotz aller prinzipiellen Klarheit über den Gegensatz von Begriff und Idee – noch bestehende abstrakt-intellektuelle Färbung der Idee auf der anderen hinderten ihn an der rein artistischen Auffassung der Kunst, welche zwar eine weitere und metaphysische Ausdeutung durchaus zuläßt, aber nicht das Eingreifen dieser in den immanenten Zusammenhang des Ästhetischen, so wenig wie in den der Naturwissenschaft. Dennoch handelt es sich zwischen ihm und uns nur noch um eine genauere Differenzierung. Daß die Räumlichkeit ein absolut wesentlicher Inhalt des Bildwerkes ist, läßt sich mit seiner Erhebung aus der realen räumlichen Bestimmtheit durchaus vereinen. Denn wenn auch der Raum im Kunstwerk ist, so ist doch das Kunstwerk nicht im Raume. Die Leinwand mit ihrem Farbenauftrag oder das Stück Marmor steht zwar im Raume. Aber der Raum, den das Bild darstellt, die räumliche Konfiguration der Gestalt, die den Inhalt der Plastik bildet – diese sind durchaus nicht realer Raum, sind durchaus nicht von den Grenzen umfaßt, die die Leinewand und den Marmor als Materienstücke im realen Raum umfassen und bestimmen. Mit dem Zeitbegriff steht es ersichtlich ebenso: die Zeit, in der das Drama verläuft, ist eine rein ideelle, und völlig damit verträglich, daß es der Zeit als einer Form des realen Erlebens gänzlich entrückt ist. Der Raum und die Zeit, in denen wir leben, umgeben jedes Ding und jedes Schicksal, machen es dadurch zu einer bloß individuellen Existenz, geben ihm Grenzen von außen her. Das Kunstwerk aber hebt nur den reinen Inhalt jener heraus und stellt diesen ganz jenseits jeder Stelle, die ihm von einer Begrenzung durch Anderes kommen könnte. Der Raum und die Zeit, die in einem Kunstwerk in die Erscheinung treten, werden also tatsächlich gar nicht von anderen Räumen und Zeiten begrenzt, sondern ein jedes von ihnen bildet seine Welt – die des betreffenden Kunstwerkes für sich allein. Vom Standpunkt der Realität aus gesehen bleibt also das Kunstwerk völlig unräumlich und unzeitlich, auch wenn es selbst zeitliche und räumliche Bestimmungen einschließt, die aber nicht weniger als alle seine sonstigen in der Sphäre der Idee leben. Daß Schopenhauer diese beiden Räume nicht unterscheidet: den Raum innerhalb des Kunstwerkes, der seiner Idee als Element zugehört, und den Raum um das Kunstwerk herum, von dem jener überhaupt nicht berührt wird – läßt ihn zu dem aussichtslosen Versuche greifen, den Raum aus dem Kunstwerk als

etwas dafür Irrelevantes hinwegzudeuten.

Hier bedarf es also nur einer graduellen Ausdehnung seines Prinzips: der Einbeziehung von Zeit und Raum, jenseits ihrer Realitätsbedeutung, in jene ideale Welt – um Schopenhauers Diskrepanz gegen die moderne Kunstauffassung zu lösen. Eine tiefere aber besteht zwischen beiden in Hinsicht des allgemeinen Gegenstandes der Kunst. Mit großer Entschiedenheit lehnt er ab, was wir heute Naturalismus und Impressionismus nennen. Alle Nachahmung der Wirklichkeit habe mit Kunst nichts zu schaffen; man kann seine Argumente dafür so zusammenfassen, daß die bloße Nachahmung uns nur das gäbe, was wir ja so wie so schon haben, und daß ihr deshalb die Erlösung und der Übergang zu einer anderen Welt, die uns die Kunst schafft, nicht gelingen kann. Ebensowenig aber wie ein herausgeschnittenes Stück Natur könne eine Zusammensetzung natürlicher Elemente – die in der Wirklichkeit an viele individuelle Erscheinungen verteilt sind – den eigentlichen Gegenstand der Kunst ausmachen. Denn ein solcher Empirismus der Kunst würde seine eigene Voraussetzung unerklärt lassen: das Kriterium nämlich, nach dem unter den einzelnen, von der Natur dargebotenen Erscheinungen, die Auswahl der Teile getroffen werde, aus denen das Kunstwerk erwachsen soll. Auf den Wegen des Naturalismus und des Empirismus ist also das Wesen der Kunst nicht zu finden, weil sie nicht ein Gegebenes aufzunehmen und weiterzugeben hat, sondern einerseits durch das Gegebene gleichsam hindurchgreifend, von der Idee lebt, andrerseits die tieferen Schichten unseres Seins jenseits der bloß rezeptiven und erfahrungbildenden in Tätigkeit setzt.

So sehr nun mit alledem abgelehnt ist, daß die Kunst die Schleppenträgerin der Wirklichkeit sei, so ist dennoch ihre Autonomie im Sinne der modernen Auffassung damit noch nicht erreicht; denn es erhebt sich ihr Verhältnis zur »Idee« zu den vor aller Kunst gegebenen und bestehenden Objektivationsstufen des Willens doch als eine vielleicht nicht geringere Abhängigkeit. Niemand wehrt sich mehr als Schopenhauer dagegen, daß die Kunst einen »Zweck« habe. Und nun hat sie doch einen Zweck: die Idee darzustellen, von der ihr Reiz und Bedeutung kommt; denn solange wir im rein Ästhetischen bleiben, mag die Idee nur ein Name für den Gegenstand der Kunst sein; innerhalb des metaphysischen

Weltbildes Schopenhauers aber ist sie eine selbständige Wirklichkeit und die Kunst nur ein Mittel, sie darzustellen. Hätte die Menschheit etwa Formen zur Verfügung, die Idee adäquater auszudrücken, als durch die Kunst, so müßte Schopenhauer diese konsequenterweise für überflüssig erklären. Mag Kunst nicht anders denkbar sein, als indem die Ideen ihren Inhalt bilden – die eigentümliche Art, in der gerade die Kunst ihn formt, besitzt für das moderne Gefühl einen Wert und einen Sinn, der von dem Wert und dem Sinn dieses Inhalts unabhängig ist; wie vielleicht der Reiz des menschlichen Körpers ein ganz anderer oder minderer wäre, wenn er nicht der Träger einer Seele wäre, aber nun doch als dieses eigentümliche Gebilde einen Wert für uns hat, der bestehen bliebe, auch wenn die Seele sich etwa in anderen Gestaltungen viel adäquater ausdrücken könnte. Es ist sehr schwierig, bei zwei in der Tatsächlichkeit unbedingt verbundenen Elementen das Sonderrecht des einen herauszustellen, das er freilich nur in der Verbindung mit dem andern realisieren kann; aber es bleibt das Verdienst der Formel des l'art pour l'art, die Eigenbedeutung der Kunstform als solcher zu pointieren, gleichviel ob sie historisch, psychologisch, metaphysisch nur mit, vielleicht nur an andersartigen Bedeutsamkeiten besteht. Man mag mit Recht subjektiv ein l'art pour le sentiment, objektiv ein l'art pour l'idée fordern; jene erste Formel aber bezeichnet ein Drittes, das der Kunst erst ihr eigenes Reich zuweist, wie die Erkenntnis, wie die Religion, wie die Moral solche besitzen, so sehr jedes tatsächlich nur in der Verflechtung mit Werten außerhalb seiner spezifischen Domäne in die Erscheinung treten mag. Die Idee hat ihre metaphysische Wirklichkeit, ohne Rücksicht darauf, ob sie ästhetisch erscheint, künstlerisch verkörpert wird; ruht nun der Wert der Kunst ausschließlich auf der Idee, die in ihr zum Ausdruck gelangt, ist sie, wie Schopenhauer will, in eben dem Maße vollkommen, in dem sich die Idee in ihr reiner und vollständiger darstellt – so bleibt sie ein bloßes an sich indifferentes Mittel, und die Trennung ihrer Eigenbedeutung von allem, was nicht Kunst ist, ist trotz allem nicht gelungen. Auch nicht dadurch, daß Schopenhauer ihr Wesen in die Form setzt, da alle Materie das schlechthin Einzelne, nur einmal Vorhandene sei, während die Form für eine Unendlichkeit von Wesen als die immer identische gelten kann. Denn nach dieser Ablösung der künstlerisch indifferenten Stofflichkeit der Dinge bleibt keineswegs die Form als der alleinige Bestand der Kunst übrig; sondern es gibt noch ein

Drittes außer Materie und Form: das, was man den Inhalt nennen kann. An einer menschlichen Erscheinung z. B. fällt für den Sinn der Kunst zunächst die Materialität fort; was dann noch besteht, ist freilich ihre Form, aber noch nicht die Kunstform ihrer, sondern die Form ihrer bloßen Wirklichkeit, welche erst ihrerseits in die nun spezifischen Kunstformen der Malerei, der Plastik, bzw. der verschiedenen Stilisierungsarten zu gestalten ist. So liefert die Wirklichkeit, nach Abzug ihrer Materialität, dem Kunstwerk ihre Form, die für dieses und seine Gestaltungskräfte zum Inhalt wird. Und nun erst erhebt sich die eigentlich entscheidende Frage: ob die Darstellung dieses Inhaltes oder die Darstellung dieses Inhaltes den Sinn und Wert des Kunstwerkes ausmacht; ob die Umformung, die der Inhalt der Wirklichkeit erfährt, um Inhalt des Kunstwerkes zu sein, nur an der ihr gelingenden Verdeutlichung dieses an sich interessierenden Inhaltes ihren Zweck hat, oder ob sich an sie selbst ein Interesse heftet, das, obgleich nur an einen Inhalt anknüpfbar, doch von sich aus allein die Existenz der Kunst rechtfertigt. Diese Frage hat Schopenhauer nicht in solcher Schärfe aufgeworfen, aber er hat sie entschieden: so, daß das Kunstwerk um seines Inhaltes – nämlich der Idee – willen besteht, daß alles, was man das Funktionelle der Kunst nennen könnte: die Stilgebung, die Verwendung der technischen Mittel, der Ausdruck der künstlerischen Individualität, die Lösung der spezifischen, nur der einen und keiner anderen Kunst zufallenden Aufgaben – daß alles dies sein Interesse nur von dem Interesse an der Idee zu Lehen trägt, die den jeweiligen Inhalt des Werkes bildet. Ich will eine Stelle anführen, die die ganze Unversöhnlichkeit seines Gesichtspunktes mit dem eigentlich artistischen kraß beleuchtet. Der »eigentliche« Zweck der Malerei, sagt er, wäre die Auffassung der Ideen, wobei wir geistig in den Zustand des willensfreien Erkennens versetzt würden; außerdem aber komme ihr noch eine »davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppierung, die günstige Verteilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist: nämlich nicht das Wesentliche, aber das zuerst Wirkende.« Es ist leider kein Zweifel: er hat damit einen erheblichen, vielleicht den erheblichsten Teil jener reinen, nur ihren inneren Gesetzen gehorsamen Kunstform als ein nur subjektiv

wirksames Reizmittel denunziert; wogegen, wenn die Kunst wirklich als Kunst, als eine besondere Gestaltung der Daseinsinhalte, Selbstzweck ist, all diese »untergeordneten« Elemente gerade einen objektiven Wert haben und mit den nicht im gleichen Maße sinnlichen Elementen zu der absoluten Einheit der künstlerischen Formgestaltung zusammengehen, aber keineswegs als deren Schrittmacher »für sich gehen«. Nachdem Schopenhauer die Selbstherrlichkeit der Kunst siegreich aller Unmittelbarkeit des Erlebens und allem begrifflich ausdrückbaren Inhalt abgerungen hat, beugt er sie nun doch zur Dienerin, wenn auch nur eines metaphysisch bedeutsamen Inhaltes herab.

Um diesen unversöhnlich auseinanderstrebenden Auffassungen der Kunst dennoch eine Einheit unterzubauen, ohne eine von ihnen aus ihrer Richtung zu biegen, müßte man zu einem Motiv greifen, das bei Schopenhauer allerdings anklingt, dessen volle Entfaltung sich aber durch seinen Pessimismus unterbunden zeigen wird. Vielleicht besteht nämlich doch zwischen den rein inneren artistischen Normen des Kunstwerkes und seiner Fähigkeit, einen Weltinhalt zu offenbaren, eine Harmonie; derart, daß man nur jener immanenten Gesetzlichkeit des bloß künstlerischen Interesses ohne jede andere Rücksicht und unabgelenkt nachzugehen brauchte, um schließlich auch den nicht-anschaulichen Sinn des dargestellten Inhaltes auf das Vollkommenste zu offenbaren, daß beide Bestrebungen sich von einem gewissen Vollendungsmaße an treffen, ohne daß eine um der anderen willen ihrer eigenen Richtung untreu geworden wäre. An diesem Punkte kreuzen sich die letzten Probleme der verschiedenen Künste: die Aufgabe der Porträtkunst, ein malerisch wertvolles Ganzes zu schaffen, das doch zugleich das Modell völlig getreu darstellt – während es doch rein zufällig erscheint, ob die Wirklichkeit des Modells den Reizen und inneren Forderungen des malerischen Kunstwerks Raum gibt; der Doppelanspruch an das Gedicht, die Bedeutsamkeit, Anschaulichkeit und Gefühlswert seines Inhaltes vermöge der für sich lebenden Reize seiner Form und seines Klanges herauszuholen; die Aufgabe der Architektur und der Gerätekunst, die inneren Verhältnisse des Materials: Schwere und Biegsamkeit, Spannung und Starrheit, organische Struktur und Tragfähigkeit durch den Bau des Ganzen zur entschiedensten Nachfühlung und beruhigenden Ausgleichung zu bringen und dies nun in Formen, die rein als Oberflächengestaltung, als Licht und

Farbenverteilung, als geometrische Struktur bedeutsam und für sich befriedigend sind, usf. Das tiefste Glück, das die Kunst bereitet, liegt in diesem überraschenden und sozusagen unverdienten Zusammenklang von Werten, die in der sonstigen Gestaltung und Auffassung der Welt beziehungslos auseinanderliegen; gegenüber der Zufälligkeit, mit der das unmittelbare Dasein die Wertreihen bald harmonisch, bald dissonierend verlaufen läßt, gewährt die Kunst die Ahnung und das Pfand dafür, daß eine Notwendigkeit, freilich nur von diesem Blickpunkt aus sichtbar, sie dennoch in ihrer letzten Tiefe zusammenbindet. Diese äußerste Gefühlsbedeutung der Kunst, die ihren artistischen und ihren auf den Inhalt gegründeten Wert nicht nur vereint, sondern gerade in solche Vereinigung den ganzen Sinn der Kunst verlegt – zu dieser hat Schopenhauer sich nicht entschließen können, weil sie ein Moment positiven – sozusagen: synthetischen – Glückes an der Kunst enthält und dies mit dem radikalen Pessimismus nicht verträglich wäre. Das Glück, das uns von der Kunst kommen kann, darf ihm, wie alles andere Glück, nur negativen Sinn haben: es besteht ausschließlich in der Befreiung vom Willen und seiner Qual. Infolgedessen muß die bloße Konzentration des Interesses auf die reine Vorstellungsseite der Welt den ganzen Sinn der Kunst ausmachen, die Flucht in die einzige Welt, in die die Wirklichkeit, d. h. der Wille und das Leiden, nicht hineinreicht; indem wir uns von diesem letzteren abwenden, besteht in solcher Negation, solchem Frei-Werden, solchem Nicht-Mehr-Leiden das ganze Glück, das uns die an die Stelle der Willenswelt tretende Kunst gewähren kann. Dadurch wird verständlich, daß Schopenhauer der Kunst kein synthetisches Grundmotiv zusprechen kann, aus der eine positive, von jener bloßen Abwendung vom Willen unabhängige Beglückung quellen müßte; ganz allein die Tatsache, daß im ästhetischen Zustand der Inhalt der Dinge – im Unterschied gegen ihr Sein, das immer unser Willensinteresse engagiert – uns erfüllt, kann der Träger des ästhetischen Glückes sein, wenn es, als Glück, im bloßen Nicht-Wollen bestehen soll. Wie der pessimistische Absolutismus ihm die Gefühlsbedeutung des Wollens gefälscht hatte, indem er ihm den eudämonistischen Wert der Annäherungen an das definitive Ziel verbarg, so hat er ihm auch die spezifischen Bedeutungen der Kunst verborgen, die einen eudämonistischen Wert ganz über das bloße Verstummen des Willens hinaus entfalten.

Dennoch wäre es unrecht, in Schopenhauers Ästhetik, weil sie subjektiv auf die Alleinherrschaft des vorstellenden Bewußtseins, objektiv auf den reinen Ideengehalt der Dinge gegründet ist, einen Intellektualismus zu sehen. Es ist vielmehr von seinem Begriff der Kunst – dem vieldeutigsten Element dieser sonst so eindeutigen Philosophie – noch eine Auffassung möglich, die die Degradierung der Kunst zum bloßen Vortragsmittel für die Idee, als für das allein Wertvolle und Interessierende, doch einigermaßen mildert. Man kann dies so formulieren: das Wesentliche und Beglückende an der Kunst sei nicht nur, daß sie die Ideen ausdrückt, sondern daß sie die Ideen ausdrückt. Diese beiden Motive gehen bei Schopenhauer nebeneinander her. In der Hauptsache klingt es so, als ob es nur auf das Bewußtwerden der Ideen ankäme, gleichviel auf welche Weise wir dazu gelangen; dann aber hört man doch heraus, es komme eben doch darauf an, daß die Ideen sich an sinnlichem Stoff, an einer Einzelerscheinung offenbaren. Er müßte zugeben, daß die Idee an und für sich nicht »schön« ist; schön vielmehr ist das Ding, das die Idee in einer gewissen Deutlichkeit und Vollständigkeit sichtbar macht, und zwar mehr oder weniger schön in dem Maße, in dem es diese Funktion besser oder schlechter ausübt, uns mehr oder weniger sicher zur Auffassung der Ideen veranlaßt. Was wir häßlich oder unkünstlerisch nennen, wäre dann ein Wesen oder ein Werk, dessen sich darbietende Erscheinung uns keinen klaren Blick in ihre Idee gestattet, in die Seinsstufe, zu deren Darstellung diese Erscheinung bestimmt ist. Diese negative Instanz des Häßlichen interpretiert vielleicht die fragliche Auffassung des Ästhetischen am klarsten. Daß die Schönheit doch nicht an der Idee haftet und die sinnliche Form der an sich indifferente Träger für sie ist, zeigt sich daran, daß umgekehrt das bloße Nicht-Dasein der Idee doch nichts Häßliches sein kann – häßlich ist nur das Sinnending, insoweit es der Idee entbehrt oder vielmehr insoweit es nach seiner Struktur und der unserer Seele es uns erschwert, die in ihm so gut wie in dem »Schönen« lebendige Idee wahrzunehmen. An und für sich müßte jeder Gegenstand genau so »schön« sein wie jeder andere, da es keinen gibt, der nicht das Beispiel einer Idee wäre; für einen Intellekt, der sich dieser objektiven Beschaffenheit der Dinge genau anpaßte, wäre Kunst nicht nötig, ja, nicht möglich. Da nun aber unser menschlicher Geist ein unvollkommenes, zufälliges, variables Verhältnis zu den Ideen hat, so ersteht für ihn die Erscheinung des Schönen durch die Verschiedenheit des Maßes, in dem die

Erscheinungen gerade ihm ihre Ideen offenbaren – denn für jenen absoluten Geist, dem alles gleichmäßig schön ist, wäre ersichtlich nichts schön, weil Schönheit ihren Sinn verliert und unempfindbar wird, wenn sie an jedem Punkte des Daseins in absolut gleicher Höhe haftet. Wenn gewisse Tiere uns immer häßlich erscheinen, so beweist dies nicht den objektiven Mangel der Idee in ihrer Erscheinung, sondern meistens nur, daß sie durch unvermeidliche Gedankenassoziationen uns Ähnlichkeit mit andern Gebilden aufdrängen – z. B. der Affe mit dem Menschen, die Kröte mit Kot und Schlamm – die uns an der reinen Auffassung des an sich auch ihnen zukommenden ideellen Wesens hindern. Es ist also ein eigentlich unvollständiger, äußerst leicht mißzuverstehender Ausdruck Schopenhauers, daß die Kunst nur der Offenbarung der Ideen diene. Denn wäre das genau richtig, so würde das erreichte Ziel sich selbst illusorisch machen: wären uns alle Ideen der Dinge gleichmäßig und restlos zugängig gemacht, und bedeutete dies die Schönheit, so würde es keine ästhetischen Wertunterschiede und also überhaupt keine ästhetischen Werte mehr geben. Was die Kunst leistet, ist konsequenterweise dies, daß sie die Idee an einer Materialität, in einer Sondergestalt ausdrückt, die ihr noch einen gewissen Widerstand entgegensetzen, an denen das, was nicht Idee ist, nicht ganz verschwunden ist. Die Idee würde dann für die Kunst in demselben Sinne und derselben Bedingtheit bedeutsam sein, wie die seelische Beschaffenheit eines Menschen es für die geschlechtliche Liebe ist, die auf Grund jener entstanden ist. Diese Liebe mag ihre Wärme, ihren Sinn, ihre ganze Substanz von der Sympathie für jene Seele zu Lehen tragen, von der geheimnisvollen, erlösenden, beglückenden Reaktion auf ihr Dasein – dennoch würde sie als Liebe nicht oder nicht so bestehen, wenn die Seele nicht mit einem Körper verbunden wäre. Dieser Körper mag für sich allein durchaus keine erotische Anregung gegeben haben, ja er mag dem tiefsten seelischen Bedürfnis als Hemmnis, als ein eigentlich zu Überwindendes erscheinen, das den reinen Strahl der Seele bricht und überschattet – so scheint die Seele doch nur, indem sie sich in dieser trübenden Herabsetzung offenbart und die Durchseelung ihrer Hülle nie völlig erreicht, die spezifische Energie des Geliebtwerdens zu entfalten. Vielleicht ist dies ein sehr allgemeiner Typus des menschlichen Verhaltens: daß das Interesse für ein Objekt ausschließlich einer bestimmten Seite oder Bedeutung desselben gilt, aber einer rein abgelösten, abzugslosen Darstellung

dieser dennoch nicht gelten würde; vielmehr nur dem ganzen Objekt, in dem jener Wert sich in bloßer Mischung und nie ganz gelingender Durchdringung einer Materie, einer an sich interesselosen Realität darstellt. Auf diese Weise wäre es allerdings durchaus kein Widerspruch, daß die Kunst ihren Wert und Sinn nur von den Ideen entlehnt, die sie an den Erscheinungen sichtbar macht, und dennoch dieser Wert nicht an den Ideen haftet, sondern nur daran, daß eine Einzelerscheinung, deren greifbare Materialität an sich der Idee völlig fremd ist, von ihr durchdrungen ist. Dadurch erst wird die Kategorie des Schönen in der Kunst eine völlig originäre, auf keine Komponenten zurückführbare: denn sobald die Idee und die Einzelerscheinung auseinandertreten, ist an keiner von ihnen der ästhetische Wert auffindbar, den die erstere der andern mitteilt und den sie nur geben, aber nicht haben kann.

Es lohnte, das Schopenhauersche Prinzip zu dieser Formulierung zu bringen, weil es sich mit ihr als ein sehr reines Beispiel des eigentlich metaphysischen Denkens darbietet. Hier ist nicht mehr die Rede von einer tatsächlichen Beschreibung oder von einer psychologischen Analyse der Kunst, sondern von einer Deutung ihrer, die mit jeder solchen Behandlungsweise, so besonders oder so korrigierbar sie sei, zu vereinigen ist, weil die Kategorie, innerhalb deren die Metaphysik sich abspielt, sich mit denen der Wirklichkeit oder des seelischen Vorgangs oder der gesetzmäßigen Geltung überhaupt nicht berührt. Wenn man von der Metaphysik gesagt hat, daß sie Kunst sei, weil sie aus den Elementen des gegebenen Daseins Gebäude aufführe, die nicht mehr der Struktur dieses Daseins selbst, sondern den spontanen Forderungen eines bloß idealen wirklichkeitsfremden Triebes entsprechen – so ist daran nur das Negative richtig, daß sie wie die Kunst in einer ganz anderen Ebene liegt, als in der der Berechnung und der Analyse des Objekts; aber sie hat auch der Kunst gegenüber ihre Ebene für sich. So arm an selbständigen Kategorien ist unsere Seele nicht, daß jedes Bild der Dinge, das nicht Wissenschaft ist, nur noch Kunst sein könnte. In der Metaphysik handelt es sich um die Reaktion einer individuell charakterisierten Intellektualität auf die Totalität des Lebens (die sich natürlich, wie hier, auch an Sonderproblemen ausdrücken kann). Solche Reaktion wird, weil sie dem Ganzen gilt, sich nur in der Form sehr allgemeiner Begriffe vollziehen: eine Hauptattraktion aller bedeutenden Philosopheme liegt gerade in der Spannung

zwischen der persönlichen Leidenschaft, mit der das Leben, das Verhältnis der Seele zum Grunde der Dinge, der Wert des Wirklichen und des Unwirklichen gefühlt wird – und der kühlen Begriffsmäßigkeit, der sublimierten Abstraktion, in der dieses Gefühl sich ausgestaltet. Die exakte Wissenschaft wie die Kunst fügen diese Elemente in anderen Kombinationen zusammen; jene ist zwar abstrakt-allgemein, aber nicht individuell; diese zwar individuell, aber nicht abstrakt-allgemein. Die Metaphysik allein sucht für eine individuelle – aber darum noch nicht subjektive – Stimmung die Ausgestaltung in begrifflichen Abstraktionen. Dahin gehört z. B. die Zurückdeutung alles Daseins auf Stoff und Form und die Ordnung aller Erscheinungen in eine ideelle Reihe, an deren einem Pole der bloße Stoff ohne Form, am andern die reine Form ohne Stoff steht; dahin die Vorstellung einer absoluten inneren Einheit der Welt, derart, daß der unversöhnliche Dualismus zwischen Räumlichkeit und Vorstellen nur jene Einheit wie in zwei Sprachen ausdrückt; dahin die Idee, der ganze Weltinhalt müsse sich sachlich und historisch an der logischen Selbstentwicklung der Begriffe darstellen lassen, da es doch derselbe Weltgeist sei, der in uns und in den Dingen außer uns lebt und sich entfaltet. Dieser spezifisch metaphysischen Provinz gehört jene Deutung der Kunst zu: daß ihr Wert ausschließlich in den Ideen, den zeitlos-typischen Schöpfungsgedanken liegt, die sie offenbart – daß aber die Idee diesen ästhetischen Wert dennoch nicht in sich trägt, sondern ihn nur gewinnt, indem sie sich an einer einzelnen, gegenständlich anschaulichen und deshalb dem Wesen der Idee an sich heterogenen Existenz darstellt. Damit ist die Kunst weder vom Standpunkt des Künstlers noch von dem des Genießenden aus beschrieben oder erklärt, sondern ausschließlich von dem des Metaphysikers; es ist nur eine besondere Seite der Antwort, die eine Seele von besonderer Färbung und Empfindlichkeit auf den Gesamteindruck des Daseins gibt; sie drückt damit nur in den Begriffen ihrer allgemeinen Weltauffassung den Sinn und Wert aus, den diese besondere Art, in der das Sein sich darstellt, für sie besitzt.

Alle Motive dieser Kunstphilosophie erreichen ihre eigentliche Aufgipfelung gegenüber den Problemen der Musik. Es gibt für die Musik nicht das Gegenbild einzelner Dinge, deren tragende, wesenbildende Ideen durch die Werke der anderen Künste offenbart

werden. Durch die Beziehung auf die Ideen behalten diese Werke immerhin noch einen Charakter von Einzelheit, weil die Idee, so sehr sie Form und Wesen einer unendlichen Zahl von realen Erscheinungen vorbildet, doch der Einheit des Seins gegenüber nur ein Einzelnes ist: in einer ganz endlosen Fülle von Darstellungsstufen bricht sich der einheitliche Strahl des Seins in dem menschlichen Intellekt. Und so sehr jedes Gedicht, jedes Gemälde, jedes Drama von der Vereinzelung eines Hier und Jetzt frei ist, so sehr es in der Form der Anschauung dieselbe Allgemeinheit besitzt, wie der Begriff in der Form des Denkens, so sehr es mehr ist, als die Umgrenztheit seiner Erscheinung – so bleibt es doch sozusagen von oben her gesehen ein Einzelnes, bleibt die Verkörperung einer Art, in der die metaphysische Unbedingtheit sich ausdrückt. Vermöge der Musik aber fühlen wir uns ganz unmittelbar dieser völligen Allgemeinheit eine Stufe näher gerückt, erlöster von der Besonderheit, in der die Einzelbedeutung der Worte, der Raumformen, der Ereignisse uns in jenen Künsten festhalten und die diese als eine nur mittelbare – nämlich durch die einzelnen Ideen vermittelte – Darstellung der Willenseinheit dokumentieren. Die Musik aber übergeht die Ideen, sie bringt die innerliche Absolutheit des Lebens nicht mehr in eine Sonderform, sondern stellt sie unmittelbar dar. Sie ist ein Abbild des Willens selbst, der das Sein ist, seiner Flutungen und seiner Ebben, seiner Abirrungen und Sich-Zurückfindens, seiner Dissonanzen und seines rastlosen Strebens zur Lösung und Erlösung. Sie drückt in ihrer Sprache ganz vollständig aus, was die ganze übrige Welt vermittels der in die Form der Ideen gegossenen Erscheinungen ausdrückt: das innere Wesen des Willens, und zwar hier, bevor es zu Einzelgestaltungen erstarrt ist; nicht diese oder jene Freude, dieses oder jenes Leid, dieses oder jenes Entzücken oder Grauen; sondern die Freude oder das Leid, den Jubel oder das Entsetzen, den Kampf oder die Ruhe schlechthin, das Wesentliche des Seins, das Wille ist, ohne alles Beiwerk, daher auch gelöst von den einzelnen Motiven, die diese oder jene Äußerung des Willens veranlassen. Daher denn auch, wenn zu irgend welchen Worten oder Szenen, Handlungen oder Umgebungen eine passende Musik ertönt, sie uns den geheimsten Sinn jener aufzuschließen scheint, das Unbedingte und Allgemeine, das sich in jenen nur einseitig besondert hat. Aber freilich ist auch sie nur ein Bild jener innerlichsten Wirklichkeit, in der der Rhythmus des metaphysischen Seins überhaupt auch durch

uns pulsiert; sie ist das Vollständigste, Fundamentalste, Allgemeinste aller Wirklichkeit, aber fern von dieser Wirklichkeit selbst – der Sinn und die Lebensform des Seins, aber ohne das Sein selbst und darum ganz fern von seiner Qual. Darum bleibt sie auch in ihren schmerzlichsten Dissonanzen und melancholischsten Melodien noch erfreulich; weil sie nur das Allgemeinste, das unbedingt Tiefe ausdrückt, entfernt sie den Geist mehr als irgend eine andere Kunst von allem Kleinlichen, Engen, Trüben. Weil sie das Absolute bietet, in das Jeder nur nach dem Maß seines eigenen Seins hinuntertaucht, kann Schopenhauer sagen, daß während des Anhörens einer großen Musik ein Jeder deutlich fühlt, was er wert ist und was er wert sein könnte. Wenn die Musik aus ihrem eigensten Gebiet alles Lächerliche ausschließt, ihr vielmehr auch in ihrer Heiterkeit der Ernst wesentlich ist – so ist dies, weil ihr Reich nicht mehr die Vorstellung ist, in Hinsicht auf die Täuschung und Lächerlichkeit möglich ist; sondern ihr Gebiet, das nicht mehr gebrochene Urbild des Bildes, das sie ist – ist unmittelbar der Wille selbst, der das Allerernsteste ist, weil von ihm das ganze Leben abhängt.

Vielleicht ist dies die tiefsinnigste Deutung, die die Musik je gefunden hat. Was man an den einzelnen psychologischen Wirkungen der Musik ansatzweise, fragmentarisch empfindet: daß hier ein seiner Art nach einziges Gebilde vorliegt, gegen das alle andere Kunst, auf den letzten Zweck und Sinn aller Kunst überhaupt angesehen, als ein Versuch mit untauglichen Mitteln erscheint – das hat hier seinen reinsten, typisch metaphysischen Ausdruck gefunden. Denn die psychologische Wirklichkeit der Musik wird hiermit durchaus nicht beschrieben. In dieser vielmehr ist die Einzigkeit der Musik den anderen Künsten gegenüber doch wohl nur etwas Relatives, durch Übergänge Vermitteltes. Vor den altfranzösischen Kathedralen und Giorgiones Madonna von Castelfranco, vor Hamlet und Fausts Verklärung empfinden wir kaum weniger, daß alle Einzelheiten der Mittel, in denen das letzte Geheimnis des Daseins sich gestaltet, von der Unmittelbarkeit seines Sich-Gebens überwunden sind, als wir es vor einer Kantate von Bach oder dem fis-Moll-Quartett oder dem Tristanvorspiel empfinden. Aber hier, wo es sich um den Sinn der Musik handelt, ist es ganz gleichgültig, ob deren einzelne Wirklichkeiten ihren spezifischen Wirkungen nach sich mit denen der anderen Künste

treffen – wie etwa die Religion ihrer metaphysischen Bedeutung nach ihren Abstand gegen alle anderen Stufen des Seins und der Seele darum nicht weniger wahrt, weil Bruchstücke dieser Bedeutung auch in die psychologischen Erscheinungen der Liebe und des Patriotismus, der Kunst und der Moral eingewebt sind.

Daß die Musik die Ideen »übergeht«, d. h. nicht durch Darstellung eines einzelnen Dinges oder Geschehens die in ihm verborgene Idee zur ästhetischen Offenbarung bringt, sondern unmittelbar das Ganze des Seins in die Kunstform bildet erscheint mir durchaus nicht unbestreitbar. Es lohnt sich, darauf im prinzipiellen Interesse einzugehen, um den Wert der metaphysischen Deutung selbst für den Fall zu wahren, daß ihr Inhalt vom Standpunkt der Empirie aus geleugnet wird. Den Ansatzpunkt der Musik sehe ich in den melodischen und rhythmischen Elementen der Sprache, die, wie namentlich die Beobachtung an unkultivierteren Stämmen zeigt, durch gewisse Affekte – religiöse, kriegerische, erotische – gesteigert werden, so daß vermöge dieser die Sprache in Gesang übergeht. Der so entstandene Gesang ist nicht Kunst, sondern eine rein naturhafte Äußerung, wie der Schrei, er gehört dem unmittelbaren Sein des Menschen an und ist noch nicht die gelöste, zu einem besonderen Gebilde kristallisierte Form des Seins, die Kunst ist. Aber er reicht aus, um bestimmte Gefühle, ihre Entwicklungen und ihren Wechsel an die Tonvorstellungen zu knüpfen, an absolute und relative Höhen derselben, an ihre Rhythmik, ihre Dynamik, ihre Färbung. Wie nun das Werk der bildenden Kunst sich zu dem Stück der anschaulichen Wirklichkeit verhält, das sie, wie man sich ausdrückte, »nachahmt«, d. h. aus dem sie seine bedeutungsbildende Form herausgestaltet – so verhält sich die Musik als Kunst zu jenem bloß wirklichen, bloß natürlichen Gesang, in den der Affekt ausströmt. Sie ergreift die formal-sinnliche Seite dieses Vorganges und gestaltet aus ihr, nach immanenter Gesetzlichkeit, in unendlichen Verfeinerungen, Komplikationen, Steigerungen das musikalische Kunstwerk, derart, daß der eigentliche Sinn, die typische Bedeutung der bloß tatsächlichen Verknüpfung von seelischem Vorgang und Tonäußerung rein und von jeder Zufälligkeit der einzelnen Veranlassung gelöst hervortritt. Diese Verknüpfung, auf unberechenbare Zeiten ferner und ganz tief gelegener physisch-psychischer Korrelationen zurückgehend, vermittelt die

Gefühlsreaktion auf das musikalische Kunstwerk, die dessen »Verstehen« bedeutet. Freilich ist die Realität solcher Verknüpfung zwischen Gefühl und Laut wegen ihrer Dunkelheit, ihres fragmentarischen Wesens, ihres Zurücktretens in höherer, differenzierter Kultur nicht so ohne weiteres aufzeigbar, wie das Modell einer Statue oder der erotische Vorgang, dessen Erschütterungen in einem Liebesgedicht ausklingen. Aber darum ist sie nicht weniger die natürliche Wirklichkeit, deren »Idee«, in der inneren Logik und der Bedeutsamkeit der Gefühlsabfolgen und ihrer hörbaren Versinnlichung bestehend, in der Musik als Kunst herausgehoben und durch deren Selbstgenügsamkeit und Formenreinheit eindringlich offenbart wird. Mag man der Musik diese hier ganz flüchtig skizzierte oder eine andere psychologische Genesis geben und sie solcher gemäß in die Reihe aller anderen Künste einstellen, so ist damit der metaphysischen Dimension noch nicht der Raum genommen, in die jene garnicht eingreift. Sollte die Musik auch eine »nachahmende« Kunst sein und an der »Idee« einer einzelnen Wirklichkeitsverknüpfung ihren Inhalt haben, – sie kann außerdem das Ganze des Lebens in der Art, die Schopenhauer will, zu ihrem Objekt machen – wie wir manchmal einem Menschen, den wir lieben, gegenüber das Gefühl haben, daß unsere ganze Seele seine ganze Seele umfaßt, obgleich es aussprechbarer Weise immer nur einzelne Beziehungen sind, die uns ihm verknüpfen und außerhalb deren noch eine große Zahl anderer Interessen, Gedanken, Empfindungen steht, die doch auch zu »unserer Seele« gehören. Oder wie die religiöse Metaphysik dadurch nicht irritiert wird, daß eine heilige Persönlichkeit nicht auf exzeptionelle Weise erzeugt ist oder ihre Taten nicht als Wunder den Naturlauf durchbrechen; jene kann darum doch, auf den metaphysischen Sinn ihrer Existenz angesehen, als Sohn Gottes gelten und der Sinn ihrer Taten kann alle Naturverkettung ebenso überragen, wie der Sinn eines Satzes die psychologischen Ursachen seines Auftauchens. Den Reichtum der Struktur in den Bewegtheiten unseres Geistes begreift man erst, wenn man die Autonomie dieser mannigfaltigen Schichten statuieren lernt, deren jede dem gleichen Inhalt eine andere Bedeutung, einen anderen Wahrheitswert, eine andere Verknüpfungsart gewährt. Jenseits aller der vielfachen Arten, die Musik psychologisch herzuleiten und ästhetisch einzuordnen, bleibt das Recht bestehen, sie in der metaphysischen Ordnung – die eben den Eindruck des Seins auf eine ganz individuelle Seele in den

allerallgemeinsten Begriffen formuliert – als das Bild des absoluten Weltschicksals anzusehen, von dem sie in jenen Ordnungen nur einen relativen Teil ausmacht.

Um so gewichtiger aber erhebt sich nicht nur der Philosophie der Musik, sondern der gesamten Schopenhauerschen Ästhetik gegenüber die Frage, wie weit sie sich mit dem Pessimismus seiner allgemeinen Weltanschauung verträgt. Wie kann die reine und tiefe Erkenntnis der Dinge, die das Wesen der Kunst ist, uns beglücken, wenn das Erkannte selbst nichts als Qual ist? Denn ihr Objekt ist doch nicht nur das Seelenlose der bloß räumlichen Anschauung, von dessen Verselbständigung und Herauslösung aus allen Verflechtungen des bewegten Lebens allerdings die Befreiung von allem Willen und Leiden am entschiedensten zu erwarten wäre; so daß die moderne Deutung aller bildenden Kunst als Darstellung und Klärung der Raumgebilde uns tatsächlich vor allem Hineingezogenwerden in das Dunkle und Fragwürdige der Innerlichkeit der Dinge am entschiedensten sichert und der ästhetisch gestaltenden Seele die größte Freiheit ihren Objekten gegenüber, weil keine eigene Seelenhaftigkeit ihrer unser Schalten mit ihnen präjudiziert. Allein die Künste haben doch jenseits der bloß optischen und akustischen Anschauung auch noch das Ganze und Innere des Lebens zu ihrem Gegenstande, und Schopenhauer zieht daraus so vorbehaltlos den für ihn konsequenten Schluß, daß er aus der Tragödie das optimistische Moment der »poetischen Gerechtigkeit« völlig streicht und in ihr ausschließlich den Schmerz und den Jammer der Menschheit, den Triumph der Bosheit und den Fall des Großen und Gerechten dargestellt sieht. Tatsächlich klafft bei dieser Auffassung zwischen dem Charakter des Inhalts und dem Genuß an seiner Darstellung ein Spalt, den Schopenhauer nicht überbrücken kann und der ihn bewegt, diesen Genuß zu streichen und die Wirkung der Tragödie ausschließlich ins Moralische zu setzen, in die Resignation und innere Befreiung von einer Welt und einem Lebenswillen, die derartige Früchte zeitigen. Wo nun aber die Darstellung der Szenen und der Empfindungen des Lebens tatsächlich zu ästhetischem Genuß wird, bleibt der psychologische Widerspruch bestehen, daß jene Inhalte für uns um so furchtbarer sind, je tiefer und wahrer sie erkannt sind – und daß diese Erkenntnis gerade in demselben Maße ästhetisch genußreicher ist. Man kann diese Schwierigkeit in Schopenhauers Sinne wirklich nur

so lösen, daß die reinen Inhalte der Dinge, als solche vorgestellt, nichts von der Qual enthalten, die von eben denselben, wenn sie sind und als seiend vorgestellt werden, unabtrennbar ist. Die Logik würde sich hiergegen sträuben. Das seiende Ding kann qualitativ absolut nichts anderes, nichts mehr enthalten, als das bloß vorgestellte, denn sonst würde nicht dasjenige, was man vorgestellt hat, sondern ein anderes existieren; nach dem bekannten Beispiel Kants: hundert wirkliche Taler enthalten nicht einen Groschen mehr als hundert gedachte Taler. Dennoch hat jener Schopenhauersche Standpunkt eine psychologische Wahrheit und Tiefe, die durch diese logische Überlegung nicht berührt wird. In Wirklichkeit erregt ein Gedankeninhalt, dinglicher, schicksalsmäßiger, personaler, naturhafter Art, in den man sich versenkt, eine gewisse Gefühlsreaktion, die sich sogleich qualitativ ändert, wenn man eben diesen Inhalt als real vorstellt. Dies ist nicht nur eine graduelle Verstärkung jener Reaktion auf das reine ideelle Bild des Inhalts; die Kategorie des Seins, der einfachste und, wenn man will, rätselhafteste von allen Aspekten, unter denen sich uns Inhalte darstellen, ändert zwar logisch an solchen Inhalten nichts, psychologisch aber sehr viel, und zwar nicht nur entsprechend dem nach Kant allein vorhandenen Unterschiede zwischen hundert möglichen und hundert wirklichen Talern, nämlich dem Unterschied »in meinem Vermögenszustande«, sondern als etwas Objektives, ganz abgesehen von dem Einfluß, den eine Wirklichkeit – aber nicht der bloße Gedanke ihres Inhalts – auf meinen Zustand ausüben mag. Gewiß erschüttert uns Grausiges und Trauriges, das durch unser Bewußtsein geht, auch wenn wir zugleich wissen, daß es bloß gedacht und unwirklich ist. Aber es ist eine Erschütterung ganz anderer Art – nicht immer eine stärkere – die uns von eben demselben kommt, wenn wir zugleich wissen, daß es wirklich ist. Und an die Differenz zwischen diesen beiden knüpft sich der Pessimismus. Jene Kategorie des Seins, die logisch den Inhalt der Dinge um nichts verändert, läßt diesem Inhalt die absolute Negativität des Wertes zuwachsen. Denn daß die Welt ist, das ist eben der metaphysische Wille, der, weil er frei ist – denn er hat nichts außer sich, das ihn bestimmen könnte – alles Sinnlose und Verderbliche der Welt zur Schuld macht. Es wäre ein plumpes Mißverständnis dieser Lehre, wollte man sie für etwas ganz Selbstverständliches erklären, da wir ja freilich nur das Seiende fühlen können, also ein Leiden natürlich nur an einer Wirklichkeit

stattfinden kann, nicht aber an dem bloßen Bild der Dinge, das sozusagen nicht an uns rühren kann. Denn dies letztere ist nicht richtig. Auch die erdichtete Geschichte »rührt« uns, mit einer Gefühlsreaktion, in der auch das Leiden anklingt, antworten wir auch auf die Vorstellung des bloßen Inhaltes der Dinge. Nur daß dieser Reaktion der Ton von – sozusagen – Unversöhnlichkeit fehlt, der eigentlich über aller Wirklichkeit liegt, das schmerzhaft Unwiderrufliche des Seins. Die Kunstform mag nun aus dem rein vorgestellten Inhalt der Dinge noch das hinwegläutern, was auch ihm noch an Leidensreaktionen zukommt, und so kann die logische Bedeutungslosigkeit der bloßen Seinsform es Schopenhauer nicht verwehren, in der Kunst die Befreiung von den Leiden zu erblicken, die ihrem Inhalt, sobald er ist, unvermeidlich sind. Nur darüber wird Streit sein können, ob diese reine Negativität, dieses Nicht-Fühlen des Leidens am Sein wirklich den psychologisch unbestrittenen positiven Genuß an der Kunst ausmachen kann – selbst auf dem Boden der Schopenhauerschen Auffassung vom Glücke als dem bloßen Aufhören eines Leidens, dem bloßen Ausfüllen einer Lücke, dem bloßen Nicht-Mehr-Sein eines Begehrens.

Es gibt eine einzige Zeile bei Schopenhauer, die die empirisch unleugbare Positivität des ästhetischen Glücksgefühles allerdings aus der bloßen Negativität der verschwundenen Qual herzuleiten gestattete. Er sagt einmal, im Reiche der Kunst wären wir nicht nur dem wirklichen Leiden, sondern sogar der »Möglichkeit« eines solchen enthoben. Denn dieses Reich freilich kann, seinem Grundgesetz nach, keinem wirklichen Leiden – höchstens dem bildartigen Reflex desselben – Raum geben, weil es den Willen, den Sitz jeglicher Qual, mit logischer Notwendigkeit ausschließt. Und solche Unmöglichkeit des Leidens ist allerdings etwas anderes, ist von qualitativ anderer Gefühlsbedeutung, als seine bloße Unwirklichkeit. Wenn das Leben in der Realität uns auch Ruhepausen seiner Schmerzen gewährt, so steht hinter ihnen immer die Gefahr, daß die Qual von neuem hervorbricht, wir empfinden in dem dunkeln Fundamente dieser momentanen Erlösungen ihre Zufälligkeit und daß dieselbe gleichgültige Gesetzlichkeit, die sie herbeiführt, im nächsten Augenblick, sozusagen ohne einer prinzipiellen Wendung zu bedürfen, uns wieder mit dem vollen Maß der Schmerzen überschütten kann. Daß keinerlei Verkettung

innerhalb der ästhetischen Welt ein solches Glied enthalten kann, daß wir jener Zufälligkeit prinzipiell in ihr nicht preisgegeben sind, mag allerdings ein Gefühl von Ruhe und Erlöstheit geben, das, obgleich es inhaltlich sich doch auch nur in der Negativität des Leidens hält, der Seele eine viel tiefere, überhaupt anders gerichtete Reaktion entlockt, wie das bloß tatsächliche Freisein von Schmerzen. Was auf dem Gebiete der Intellektualität die Kausalität, als die innerlich notwendige Verknüpfung der Ereignisse, noch von der bloß regelmäßigen, zeitlich tatsächlichen Folge ihrer unterscheidet, obgleich jene praktisch auch nichts anderes kann, als diese garantieren dieser Unterschied herrscht hier auf dem Gebiet der eudämonistischen Gefühle.

Allein Schopenhauer scheint das prinzipiell Neue und fruchtbar Tiefsinnige seines eigenen Gedankens hier garnicht bemerkt zu haben. Er verflicht das Glück der Kunst gerade wieder in die Reihe der gelebten Wirklichkeit, der er es mit jener Bemerkung enthoben hatte, indem er es mit dem Glück des Schlafes vergleicht. Dabei aber bleibt die unleugbare qualitative Differenz dieser beiden Glücksformen völlig dunkel und ist aus dem Prinzip selbst nicht zu erklären. Alles Glück mag seinem inneren Wesen nach etwas nur Negatives sein: die Unterschiede innerhalb seiner, die nicht nur quantitative sind, nicht nur als Mischungsformen mit dem Leiden entstehen, bedürfen positiver Ursachen – für die das pessimistische System keinen Raum gibt. Und, wie typischer Weise die Versagung einer relativen Konzession zur Folge hat, daß diese nachher in viel höherem, ja, in absolutem Maße gemacht werden muß – so enthält jene Leugnung einer spezifischen und positiven Beglückung durch die Kunst eigentlich einen nach zwei Seiten hin höchst gesteigerten Optimismus. Zunächst diesen: daß es schon genügt, nicht unglücklich zu sein, um glücklich zu sein. Es ist oft das Verhängnis radikaler Deduktionen, daß sie das positive wie das negative Vorzeichen gleichmäßig vertragen. Daß das Glück nichts anderes ist als das Aufhören des Leidens, ist der tiefste Pessimismus; daß das Aufhören des Leidens schon Glück ist, ist der höchste Optimismus. Welche dieser Stimmungen also durch jene Behauptungen legitimiert wird, hängt ersichtlich nicht von der Behauptung selbst, sondern von der von vornherein mitgebrachten Stimmung ab. Und zweitens: daß die Welt ihrem Inhalte, ihrer reinen Vorstellungsseite nach absolut befriedigend, beglückend, ästhetisch vollkommen ist –

das scheint mir ein Optimismus zu sein, der dem Pessimismus über ihr Sein die Waage hält. Wenn die als unwirklich gedachte Welt nicht mehr die Sinnlosigkeit, den Widerspruch, die Verzweiflung der wirklichen in sich trüge, sondern völlig freudlos und leidlos wäre, für unser Schicksal so gleichgültig, wie für den Lauf eines Stromes die Bilder der Wolken, die durch seinen Spiegel ziehn – so wäre dies mit dem radikalen Pessimismus verträglich; daß aber die Welt inhalte über die Indifferenz hinaus uns beseligen, und um so tiefer, je wahrer der Spiegel der Kunst sie zeigt – das ist eine schlechthin beglückende Struktur der Welt, und zwar ein Reichtum an Glück, gegen den der Pessimismus des Welt seins, selbst in seinem ganzen Radikalismus zugegeben, als etwas Armes und sozusagen Dimensionsloses erscheint.

In solchen Optimismus schlägt der Schopenhauersche Pessimismus allenthalben um; an einer entscheidenden Stelle formuliert er eines seiner Grundmotive so: »Ohne Ruhe ist kein wahres Wohlsein möglich.« Es kann kein Zweifel bestehen, daß er dies auch positiv meint: Ruhe wäre Wohlsein. Man braucht nicht allzutief zu graben, um auf die Fehlerquelle für diese Behauptung zu stoßen. Allerdings gibt es kein Wohlsein, das nicht eine »Ruhe« zur Voraussetzung hätte: nämlich die Ruhe von bestimmten Dingen und die Ruhe zu bestimmten Dingen. Die Straße des Glücks läuft zwischen Mauern, mit deren Einsturz es tausend störenden und zerstörenden Angriffen von allen Seiten ausgesetzt wäre. Allein indem jene Behauptung aus der relativen und als Schutz wirkenden Ruhe die absolute, die Ruhe schlechthin macht, nimmt sie dieser gerade diejenigen Bestimmungen, auf die hin sie zur Bedingung des Glücks wurde. Wenn die Ruhe nicht das bloße Fernhalten von Störungen des Glücks bedeuten, sondern selbst schon dessen Substanz ausmachen soll, so ist dies ein empirischer Irrtum, den im Kleinen die enttäuschende Lebensleere und Langeweile so vieler Rentiers zeigt, die von der Befreiung von den Geschäften mit ihrer Arbeit und Sorge das vollkommene und positive Glück erhofft hatten. Soll nun aber dennoch unter Ablehnung solcher empirischen Instanzen der Satz von dem Glück der reinen Ruhe gelten, so basiert er auf einem absoluten Optimismus: wir müssen dann nämlich von selbst, ohne jede Zutat und Anregung von außen, glücklich sein – denn sonst würde das bloße Wegfallen der Störungen uns nimmermehr zu einem Glücksgefühl verhelfen; das Glück erscheint hier mit dem

Wesen unserer Existenz solidarisch verbunden, aus den eignen Tiefen dieses gleichsam parthenogenetisch aufsteigend, das Produkt oder die Daseinsform der Seele selbst, die unmittelbar in die Erscheinung tritt und von unserem Bewußtsein Besitz ergreift, sobald dieses nur nicht von anderen Einflüssen gestört und abgelenkt ist – genau wie die Weltinhalte nur ihrem wahrsten Inhalte nach, nämlich ästhetisch, erkannt zu werden brauchen, um uns zu beglücken. Daß die Ruhe als solche Glück ist, bedeutet einen radikalen Optimismus, in den der Pessimismus übergeht und von dem die Lehre vom Glück der Kunst vermittels der bloßen Befreiung vom Willen nur einen speziellen Fall darstellt.

Ja, nicht nur einem Optimismus, sondern auch dem von ihm verpönten Realismus, der die Kunst der bloßen Wirklichkeit Untertan sein läßt, gibt sein Prinzip Raum. Denn indem die ganze subjektive, eudämonistische Bedeutsamkeit der Kunst in das Freisein von der Wirklichkeit gesetzt wird, wird sie von dieser dennoch abhängig, wenn auch mit negativem Vorzeichen. Sie wird hier, wie beim Realismus, von der Wirklichkeit aus gesehen. Die Kunst lebt hier sozusagen auf dem Verschwindepunkt des Wirklichen, aber nicht jenseits seiner, die Realität ist in unseren ästhetischen Zustand hineingezogen, wie unsere Feinde und Diejenigen, denen wir zu begegnen vermeiden, in unser Leben hineingezogen sind. Solange er die Kunst nur von ihr selbst aus betrachtet, gibt er ihr die Reinheit und Selbstgenügsamkeit einer in sich geschlossenen Welt, die ihre Werte und Bedeutsamkeit ausschließlich in ihrem eignen positiven Sinne und Normiertheit findet; sobald nun aber sein Pessimismus die Kunst zwingt, ihre Reize ausschließlich aus der Abkehr von der Wirklichkeit zu schöpfen, verliert sie jene Souveränität, verdankt sie sich nicht mehr sich selbst. Die bloße Nichtwirklichkeit im negativen Sinne, in der sie lebt, und die ein Jenseits der ganzen Frage vom Sein und Nichtsein bedeutet, wird durch eine typische Denkirrung zu einer Nichtwirklichkeit, als einem positiven Verhältnis der Abkehr, einem wissenden Nicht-Wissen-Wollen, wird zu dem Verhältnis der Befreiung von einer Welt, zu der sie doch ursprünglich jedes Verhältnis überhaupt abgelehnt hatte.

Es bleibt immer die gleiche Schwierigkeit auf dem Grunde des Schopenhauerschen Denkzusammenhanges: daß er das Prinzip des

Pessimismus um jeden Preis mit anderen Denkmotiven verschmilzt, die einer anders gerichteten Einsicht oder Instinkt in ihm entstammen. Aus dem wesentlich stimmungsmäßigen Element des Pessimismus steigen in seine mehr intellektuellen Ideengänge Motive auf, die diese verhindern, sich zu ihren reinen und vollständigen Konsequenzen zu entwickeln. Und dies wird schließlich noch an einer Möglichkeit der Kunstausdeutung bemerklich, die an sich geeignet wäre, über die oben erörterte Schwierigkeit hinauszuführen, und die bei ihm an verschiedenen Stellen, aber nur in der Form der Andeutung, auftritt. Wenn es die subjektive Bedeutung der Kunst ist, uns des Wollens zu entheben und uns statt dessen in das Gebiet der in ihrer Reinheit erfaßten Idee zu versetzen – so verschwindet damit nicht nur das Leiden, sondern auch das Glück, das nicht weniger als jenes in der Domäne des Willens wurzelt. Dieser Konsequenz entzieht sich Schopenhauer auch nicht: »Weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinübergenommen.« Aber nicht nur weiß er nicht mit Klarheit zu bezeichnen, was nun noch an subjektivem Werte der Kunst verbleibt, noch vermeidet er es, unzählige Male von den Beglückungen durch die Kunst zu sprechen. Es gibt tatsächlich einen Gefühlswert des ästhetischen Zustandes, der nicht Glück ist, aber auch nicht das bloße Befreitsein vom Leiden, sondern ein durchaus positiver und spezifischer, der sich zu dem eudämonistischen Gegensatzpaar ebenso indifferent verhält, wie die Sittlichkeit es tut. Es ist freilich schwerer, den Eigenwert der ästhetischen Situation als den der ethischen zu deutlichem Bewußtsein zu bringen, denn der sittliche Wert erwächst in seiner Reinheit, trotzdem wir zugleich unglücklich sind, der ästhetische aber, trotzdem wir zugleich glücklich sind; und innere Bewegungen, die immerhin als Erhebungen, Begeistertheiten, Lichtpunkte der Existenz auftreten, heben sich gegen den dunklen Hintergrund des Leides natürlich schärfer und unverwechselbarer ab, als gegen das Glück. Dennoch darf die tatsächliche Zusammenwirkung der spezifisch ästhetischen Reaktion mit der eigentlichen Beglückung durch die Kunst und die Gleichheit in den psychologischen Obertönen beider die Getrenntheit ihres Wesens nicht verkennen lassen. Der Affekt gegenüber der Schönheit und der Kunst ist nicht weniger primär als der religiöse und deshalb so wenig wie dieser durch Auflösung in anderweitig vorkommende Bewußtseinswerte zu beschreiben; obgleich, da beide den ganzen Menschen in

Erregung setzen, noch alle die anderen Bewegtheiten der Seele sich auf ihren Ruf einfinden: Aufschwung und Demut, Lust und Leid, Expansion und Zusammenraffung, Verschmelzung und Distanz gegenüber ihrem Gegenstand. Eben dies hat so oft verleitet, sie auf die Bejahung und die Verneinung, auf die Mischung und den Gegensatz dieser großen Potenzen des sonstigen Lebens zurückzuführen. Schopenhauer, der eine der wenigen ästhetischen Naturen unter den deutschen Philosophen war, hatte ersichtlich einen ganz sicheren Instinkt für die Ursprünglichkeit und Positivität des ästhetischen Zustandes. Aber mit diesem Anerkenntnis würde er einen Wert in unser Dasein eingeführt haben, der sich der Verflechtung in die pessimistische Gedankenlinie entzieht. So fern ihm nun jede intellektuelle Unredlichkeit liegt, die um der Durchführung eines Prinzips willen eine anderweitig gewonnene Überzeugung preisgäbe, so hat die innere Notwendigkeit seiner Lebensstimmung hier doch zu dem gleichen Resultat geführt. Seine Kunstphilosophie müßte ihrer inneren Konsequenz nach zu einer positiven Werterhöhung unserer Existenz innerhalb des ästhetischen Zustandes leiten, die im System des Lebens den Glückswerten gleichsam koordiniert, auch in der psychologischen Tatsächlichkeit oft mit ihnen verbunden, aber durchaus nicht von ihnen abhängig ist. Aber diese Spitze biegt er um, weil der Pessimismus nicht gestattet, daß das eigentliche Wertmoment irgendwelcher Lebenselemente anderswo läge als in der Erlösung vom Leiden. Unter allen Kunstlehren der großen Philosophen ist die Schopenhauersche sicher die interessanteste, eindringendste, mit den Tatsachen der Kunst und des Kunstgenusses vertrauteste; und daß gerade eine solche dem Kunstgenuß seine Positivität und Autonomie prinzipiell vorenthält, – das offenbart die usurpatorische Energie des Pessimismus deutlicher und tiefer, als seine ganze Steigerung und Übersteigerung auf seinem eigensten Gebiete, der Balancierung der Glücks- und Unglücksmaße des Lebens, es imstande war.

Ist der Kunst hier in ihrer definitiven subjektiven Bedeutung zu wenig gegeben, so erscheint mir der letzte objektive Wert, den Schopenhauer ihr zuspricht, als ein Zuviel. Aber dieses Zuviel wird die Tiefe seines Kunstgefühles nicht weniger erhellen, wie jenes Zuwenig die Tiefe seines Pessimismus. Seine definitive Meinung vom objektiven Wesen des Kunstwerkes faßt er so zusammen:

»Jedes Kunstwerk ist eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind – ist eine Antwort mehr auf die Frage: was ist das Leben?« Hiermit aber scheint allem bisherigen Sinn seiner Kunstauffassung völlig widersprochen. Denn gerade vom Leben sollte die Kunst erlösen, nur die Erscheinungsarten des Daseins in unserm Intellekt sollten sich an ihrer Wurzel und Gesetzlichkeit darstellen, aber gerade nicht die Wirklichkeit, nicht das, was das Leben ist. Denn es ist Wille, ist das endlos enttäuschende Spiel, in dem an jeden Zweck ein neues Begehren, an jeden Ruhepunkt eine weiterhastende Bewegung ansetzt. Von diesem aber reißt die Kunst sich und uns los und wiegt sich in dem »farbigen Abglanz«, an dem für sie nicht dies, daß er der Reflex des Seins, sondern daß er der Reflex des Seins ist, das Wesentliche ist. Daß nun auf einmal die Kunst das Wesen der Dinge, also nicht ihre bloße Erscheinung, offenbaren soll, daß sie die Antwort auf eine Frage sein soll, die die Oberfläche, das Gebiet ihrer Herrschaft, gerade durchbricht das ist ein offenbarer Widerspruch in ihrer fundamentalen Bedeutung, ein Überschreiten der Grenze, in deren Bewahrung, dem Leben gegenüber, bis jetzt ihr Sinn und Recht lag. Aber gerade in diesem Widerspruch – obgleich oder gerade weil Schopenhauer ihn nicht als solchen markiert – offenbart sich aufs tiefsinnigste die Verknotung logisch entgegengesetzter Werte und Forderungen, die die Kunst zuwege bringt. Sie drückt freilich das Äußerlichste aus, die reine Oberflächenerscheinung, das sinnlich Unmittelbare – und zugleich das ewig Unaussprechliche, das letzte Geheimnis der Dinge, den innerlichsten Sinn des Daseins, für den alle Anschaulichkeit bloßes Symbol ist. Sie sucht den eigengesetzlichen Zusammenhang der Elemente in dem, was erscheint und was geschieht, ohne an die verborgenen Kräfte zu appellieren, die dieses Sich-Darbietende, darunter oder daneben gelegen, hervorgetrieben haben, und ohne die es in der wirklichen Welt, als Wirklichkeit, nicht bestehen könnte; sie sucht damit sozusagen den Sinn der Erscheinung. Aber in dieser Dimension schreitend, senkt sie sich zugleich in die andere, in der der Sinn der Erscheinung liegt, das Wesen des Wesenlosen, die seelische oder transzendente Bedeutung, die alle Formen und Reize der Oberflächen nur als ihre Zeichensprache enthüllt. Diese Zweiheit in der Funktion der Kunst trägt das eigentlich Erschütternde ihrer Wirkung, indem sie unsere Seele gleichsam von oben und von unten ergreift. Dennoch ist sie, genau

angesehen, nur eine Ausdrucksart, mit der wir die nicht mit einem unmittelbaren Begriffe zu bezeichnende Einheit des künstlerischen Eindrucks analysieren. Es würde der Wesensbedeutung der Kunst völlig unangemessen sein, wollte man sie aus zwei Partialbedeutungen, deren jede ihren Wert aus einer von der andern unabhängigen Quelle bezieht, sozusagen mechanisch zusammensetzen, wäre die eine ein noch zu der anderen glücklich hinzugewonnenes Plus. Wir empfinden vielmehr, daß das Kunstwerk, eine objektive Einheit darstellend, eine subjektiv einheitliche Reaktion hervorruft, die aber nur erlebt, nicht mit einem entsprechend einheitlichen Begriff beschrieben werden kann. So bleibt uns hier wie in vielen entsprechenden Fällen nichts übrig, als sie aus zwei einander entgegenlaufenden Sonderbestimmungen zu konstruieren. Und daß diese schließlich nichts anderes sind, als die jene einheitliche Resultante sozusagen nachträglich ausdrückenden Komponenten – dies wird durch die Wechselwirkung nahegelegt, die eine vertieftere Kunstauffassung zwischen ihnen erblickt: die Klärung der Erscheinung, die Gesetzlichkeiten des bloßen Geschehens, der sinnliche Reiz der Farben und Töne ist nichts als ein Mittel, das tiefste Wesen alles dieses, den unanschaulichen Sinn des Anschaulichen zu verraten; und umgekehrt: dieser metaphysische Wert des Kunstwerkes, oft nur in dunklen Ahnungen anklingend, oft in der religiösen, vielleicht auch in der erotischen Rolle der Kunst verkörpert, ist nun wieder ein Mittel für sie, damit ihre Gestaltung der bloßen Erscheinung deutlicher und in sich beziehungsvoller, in ihrer bloßen, über sich nicht hinausreichenden Anschaulichkeit reizvoller und in sich geschlossener werde. Ich muß hier freilich bemerken, daß die Schopenhauersche Kunstlehre und diese letztere Ausdeutung ihrer an dem Übelstande fast jeder allgemeinen Philosophie der Kunst leidet: gemeinsame Bestimmungen für alle verschiedenen Künste treffen zu sollen. Es bleibe dahingestellt, ob es überhaupt eine derartige Bestimmung gibt; die Schwierigkeit, auch nur eine Definition der Kunst überhaupt zu finden, möchte es zweifelhaft machen und lieber glauben lassen, die Gleichheit des Namens für so diskrepante Betätigungen wie Schauspielkunst und Architektur, wie Plastik und Musik sei eine allmählich erfolgte Übertragung innerhalb einer jener typischen Reihen, in denen zwar je zwei benachbarte Glieder vielerlei Verwandtschaft besitzen, weiter voneinander abstehende aber nicht mehr; in der Reihe: AB –

BC – CD ist begreiflich, daß der gleiche Name wegen der Vermittlung durch BC von AB auf CD übergeht, das ihn durch keine qualitative Gleichheit mehr rechtfertigt. Man empfindet es manchmal als einen unbehaglichen Zwang, daß die Metaphysik der Tragödie nun auch das Fundament der Gartenbaukunst sein soll. Schopenhauer fügt sich diesem Zwang nicht durchgehends und läßt seine metaphysischen Erklärungen der Künste manchmal nach verschiedenen Seiten verlaufen. Aber indem er dies nicht ausdrücklich markiert, sondern das Postulat einer einheitlichen Erklärung der »Kunst« schlechthin aufrecht erhält, symbolisiert diese Unvollkommenheit dennoch die tiefere Wahrheit, daß die Kunst in der vielleicht nicht bezeichenbaren Wurzel, die ihre Namenseinheit rechtfertigt, die sonst unversöhnten Gegensätze zusammenführt: sie soll das Allgemeine sein und beschränkt sich doch auf die in sich geschlossene Einzelerscheinung, die die Äußerung einer durchaus individuellen, ja gerade in den höchsten Fällen schlechthin unvergleichlichen Seele ist; sie soll nichts sein als Form und Idee und ist doch Anschauung, die nur an materialer Wirklichkeit stattfinden kann; sie ist reine Intellektualität, die von allem An-Sich der Dinge losgerissene Ausgestaltung der Bewußtseinsformen und soll doch vom »Satz vom Grunde« frei sein, der das Grundgesetz dieser Formen ist. Und alles dies schießt wie in einem Brennpunkt in dem zuletzt dargestellten Widerspruch zusammen: daß die Kunst uns zeigen soll, was das Leben ist – indem sie doch zugleich das Leben vor unserem Blick verschwinden läßt; daß ihr Zauber und ihr Glück darin liegt, daß sie uns in der Anschauung festhält, als wäre dies die ganze Welt, als gäbe es außer dem traumseligen Spiel der Erscheinungen keine dunkle, schwere, unauflösbare Wirklichkeit – und daß doch gerade das Wirklichste der Wirklichkeit, das eigentliche und tiefste Wesen von Dingen und Leben in ihr zu Worte kommen soll. Vom bloß logischen Standpunkt aus würde solcher Widerstreit von Ansprüchen nun erst das Problem zu stellen scheinen; vielleicht aber gehört die Kunst zu denjenigen Gebilden, denen gegenüber die letzte uns gegönnte Erkenntnis die ist, daß wir das Problem, das sie stellen, in seiner Reinheit und der Unerlotbarkeit seiner Tiefe begreifen – gleichviel, ob es mit Schopenhauers Absicht oder gegen sie geschah, daß seine Lehre von der Kunst in dieser Interpretation ihrer zu gipfeln scheint.

Die ästhetische Erlösung vom Sein, d. h. vom Leiden, die die Kunst

vollbringt, kann ihrer Natur nach nur für die Augenblicke der ästhetischen Erhebung gelten; während sie geschieht, bleibt das Sein und das Leiden im Grunde unseres Wesens bestehen, und der Intellekt, der sich von dieser Wurzel seiner selbst losgerissen hat, aber nicht dauernd in der Gelöstheit von ihr bestehen kann, fällt unvermeidlich in seinen Frondienst zurück, den er dem Willen zu leisten hat. In den Momenten des ästhetischen Genießens gleichen wir dem Sklaven, der seine Kette vergißt, oder dem Kämpfer, der seinen übermächtigen Gegner freilich nicht mehr vor Augen hat, aber nicht weil er ihn vernichtet hätte, sondern weil er vor ihm geflohen ist: im nächsten Augenblick wird er von ihm wieder eingeholt. Das Unzulängliche der Erlösung durch die Kunst liegt in ebendemselben, was diese Erlösung gerade zustande bringt: daß sie sich vom Willen, von dem wir befreit zu werden bedürfen, nur abwendet; wogegen die wirkliche, nicht in jedem Augenblick widerrufene Erlösung ihn selbst ergreifen muß. Und dies gelingt in den Taten der Sittlichkeit und der Askese, denen wir uns nun zuwenden, als zu der praktischen Lösung der dunklen Problematik, in die die Schopenhauersche Betrachtung bisher das Leben gesenkt hat.

VI - Die Moral und die Selbsterlösung des Willens

Die Motivierungen Schopenhauers für das Übel und das Böse in der Welt lassen sich sämtlich auf einen Fundamentalgedanken zurückführen. Denkt man den metaphysischen Willen in seiner absoluten Einheit, ehe er, durch den menschlichen Intellekt gebrochen, zu irgend einer individuellen Form besondert ist, so ist er zwar sozusagen die Möglichkeit allen Leidens und Unheils, aber noch nicht dessen Wirklichkeit; denn diese kommt ihm erst dadurch, daß die Einzelformen ihm irgendwelche scheinbaren Ziele setzen, daß diese Formen untereinander kämpfen und das individuelle Gehirn zum Bewußtsein all dieses und zum Leiden an ihm erwacht. Denkt man andererseits diese Individualformen, die in Raum und Zeit vereinzelten Gebilde des Vorstellens, rein für sich, bevor sie vom Willen durchströmt und in das Sein gerufen sind, so sind auch sie jenseits des Übels und des Bösen, die Ästhetik hat diese willensfreie Vorstellungsseite der Welt als die unschuldige und allein erfreuliche erkannt. Leid und Schuld und innerer Widerspruch kann also erst entstehen, wo der Wille die Form der Einzelexistenz annimmt, oder, anders ausgedrückt, in die Form der Vorstellung eingeht: weder an dem Willen für sich allein noch an der Vorstellung für sich allein haftet dies alles. Erst ihr Zusammenschlag erzeugt die sinnlose, weil notwendig enttäuschte Begierde des Relativen nach einer absoluten Befriedigung, den Kampf der Einzelerscheinungen, in deren jeder der ganze Wille lebt, die Qual des Daseins, die erst in individualisierten Subjekten zum Bewußtsein wird. Daraus folgt, daß es drei Wege geben muß, um dem Leiden und dem Grauen des Daseins zu entgehen: einmal, indem die Vorstellung sich von dem Willen, der sie in Begier und Leiden verstrickt, losreißt – wie es im ästhetischen Schaffen und Genießen geschieht; zweitens, indem der Wille die individuelle Zerspaltung überwindet, das Einzelsubjekt sich mit allen andern identifiziert, und damit all der Kampf und Widerspruch samt seinen Schmerzreflexen verschwindet, die das Eingehen des Willens in die Individualform erzeugte; den dritten endlich, indem der Wille sich

überhaupt selbst aufhebt, das Subjekt den in ihm lebenden Willen gleichsam dazu benutzt, dessen eigne Verneinung zu wollen, damit die Möglichkeit von Kampf und Leiden, von Habsucht und Enttäuschung mit der Wurzel ausreißt und die Welt, die er aus sich entlassen hat, in das Nichts zurücknimmt. Den ersten Weg haben wir als den der ästhetischen Erlösung kennen gelernt; der zweite bedeutet das, was man Sittlichkeit nennt; der dritte ist die Heiligung des Menschen, der entsagt, der das Wesen der Welt erkannt hat – wenn auch nicht in bewußten Begriffen – und sich daraufhin dem verderblichen Zirkeltanz des Wollens entzogen hat, der über alle Enttäuschung, alle Vergeblichkeit, alles Böse hinaus ist, weil er nichts und nicht mehr will. Diese beiden Wege: der Erlösung in der Sittlichkeit und der Erlösung in der Entsagung und Willensverneinung gilt es nun endlich zu schildern.

Die Erscheinungen der Moral charakterisieren sich zunächst an ihrem Gegenteil. Der bloß natürliche, sozusagen logische Erfolg der Individualisierung des Willens zu einem besonderen Ich ist, daß dieses Ich, den ganzen Willen in der Form seiner Person besitzend, »Alles für sich will«. Da es nun aber mehr als ein Ich gibt, so folgt daraus weiter, daß das eine will, was das andere auch will und daß das kräftigere Ich in die Willenssphäre des andern eingreift; dies ist der böse Charakter: er befriedigt seinen Willen – oder glaubt zum Mindesten, daß er ihn befriedigen könnte – auf Kosten des andern und gleichgültig gegen die Leiden, die dieser Andere dadurch erfährt. Demgegenüber erhebt sich zuerst das Phänomen der Gerechtigkeit, die die Sphäre des Willens durch die Grenzen der Persönlichkeiten gegeneinander bestimmen läßt. Jenen täuschenden Schein, der die Individuen radikal von einander trennt, den Einen zum natürlichen Feinde des Andern macht, dessen Schädigung mit dem eigenen Vorteil zusammenfällt diesen Schein hat der Gerechte soweit durchschaut, daß er sich selbst und das Wesen außer sich unter dem gleichen Gesetze stehend ansieht und darum den Andern nicht verletzen mag. Die Grenze zwischen den Individuen wird inne gehalten, der Egoismus durchbricht sie nicht mehr, weil er jenseits ihrer eine ihm nicht absolut entgegengesetzte, sondern ihm im letzten Grunde wesensgleiche Existenz bestehen fühlt.

Die Gerechtigkeit verbleibt damit im Negativen, sie ist ein bloßes Sich-Enthalten, eine Einschränkung des in all seinen

Individuationen grenzenlosen Willensdranges durch die Tatsache, daß es eben mehr als eine Individuation gibt. Das Positive an ihr ist nur ihr metaphysisch gefühlsmäßiges, an und für sich über die Gerechtigkeit weit hinausreichendes Motiv: das Mitleid, das vor der Schädigung, der Vergewaltigung des Andern zurückschreckt; das Subjekt überwindet die, mit der Tatsache der Individuation eigentlich logisch gegebene Rücksichtslosigkeit durch das Sich-Hineinversetzen in den Andern, das Mitfühlen mit ihm, das seinerseits durch die tiefere Tatsache der Wesensidentität mit jenem ebenso logisch gegeben ist. Die Tragik des tiefsten Lebens: der Kampf zwischen der Logik der Erscheinung und der Logik des Dinges-an-sich ist zu Gunsten der letzteren gelöst. Sogleich aber zeigt sich hier, was den ganzen Verlauf der Schopenhauerschen Ethik charakterisiert und diese mit voller Entschiedenheit auf eine Parteiseite unter den großen moralphilosophischen Möglichkeiten stellt: für ihn besteht niemals die objektive, schlechthin gültige, imperativische Notwendigkeit der sittlichen Normen; sondern diese sind schlechthin nichts als Äußerungen oder Durchgangspunkte der einen Tatsache: daß der Wille in allen Wesen einer und derselbe und zugleich dasjenige ist, was schlechthin nicht sein soll. So hat die Gerechtigkeit, das suum cuique, für ihn nicht den von Anderen daran empfundenen Sinn: daß der so bezeichnete Zustand an und für sich wertvoll ist, an und für sich sein soll, völlig gleichgültig, ob er jemandem zu Lust oder Leide gereicht, gleichgültig, ob er sich auf einer metaphysischen Identität oder etwa gerade auf dem unbedingten Fürsichsein der Persönlichkeiten aufbaut. Darum kann Schopenhauer auch für die strafende Gerechtigkeit durchaus keine andere Rechtfertigung finden, als den Zweck der gesellschaftlichen Sicherung vermittels Abschreckung. Die Strafe um der »Vergeltung« willen sei nichts als sinnlose Grausamkeit und Rache. Man mag nun die Vergeltung als Strafprinzip aus vielerlei Gründen verwerfen; aber man soll nicht verkennen, daß sie ein, wie auch unvollkommen ausgestaltetes, objektives Prinzip enthält, das durchaus ethisch selbstgenugsam ist und keiner Berufung auf Nützlichkeiten oder höhere metaphysische Instanzen bedarf. Daß das geschehene Böse in einem dem Täter zugefügten Leid eine ethische Balancierung findet, daß die Logik der Moral es ebenso ohne jeden sozialen, historischen, teleologischen Hintergedanken fordert, wie die Logik der Intelligenz aus gegebenen Prämissen einen bestimmten Schluß fordert, ohne einer über diese innere Notwendigkeit

hinausgehenden Legitimierung zu bedürfen – dies ist mindestens eine mögliche Vorstellung. In dem nicht seltenen Verlangen des Verbrechers nach seiner Strafe, in dem Gefühl von Entsühnung und Reinigung nach erlittenem Strafschmerz mag man den seelischen Reflex jener ideellen Bedeutung der Strafe sehen. Daß Taten und Zustände in dieser Weise rein um ihres eigenen Sinnes willen erfordert werden können, liegt ganz außerhalb der Schopenhauerschen Denkweise. Die ethische Notwendigkeit ruht ihm entweder in den Zwecken des Handelns oder in der metaphysischen Struktur des allgemeinen Seins. Die Legitimität dieser beiden Begründungsarten hindert nicht, daß neben ihnen jene dritte bestehe, die die sittliche Notwendigkeit der Tat nicht von etwas anderem herleitet, sondern sie als etwas Unmittelbares, durch sich selbst Legitimiertes erkennt. Welches nun freilich der anzuerkennende Inhalt solcher Imperative ist, darüber wird genug Streit sein (wenn auch vielleicht kaum mehr als über die teleologischen und metaphysischen Instanzen); daß Gerechtigkeit sei oder daß der Wille Gottes herrsche; daß die Persönlichkeiten in die gesellschaftliche oder in die mystisch-transzendente Einheit verschmelzen oder daß sie umgekehrt sich zu äußerstem Selbstsein und Sonderwert gestalten; daß alle Wesensseiten des Menschen zu möglichst gleichmäßiger Höhe ausgebildet werden oder daß etwa das Sinnliche in uns zu gunsten des Vernünftigen bekämpft und unterdrückt werde – alles dies, in prinzipieller Allgemeinheit oder zu konkreten Handlungen und Zuständlichkeiten vereinzelt, wird unzählige Male als eine mit sich abschließende, um ihrer selbst willen gerechtfertigte Aufforderung empfunden, ein Sollen, dessen Wert sich mit seiner Verwirklichung, ohne auf ein Vorwärts oder Rückwärts hinzusehen, befriedigend ausgelebt hat. Es kommt, wie gesagt, nicht darauf an, daß die Individuen, die Zeiten, die Gruppen, über diese Sollensinhalte sich nicht vereinigen können und erbittert um ihr Recht streiten. Für uns ist nur die ethische Möglichkeit wichtig, daß jeder Inhalt, der überhaupt anerkannt wird, es in dieser Form des Nicht-Übersichhinausfragens werde, als definitive Beruhigung eines treibenden Wertgefühles. Diese Solidarität des Sollens überhaupt mit irgend einem positiven Zustand ist für Schopenhauer auf Grund seines Pessimismus ausgeschlossen: denn er müßte anerkennen, daß es einen positiven Wert gibt. Die ganze Opposition gegen die Kantische und Fichtesche Moral, in der sich Schopenhauer mit den mannigfaltigsten

Argumenten bewegt, geht schließlich darauf zurück, daß diese beiden gewisse Verhaltungsweisen als ethisch schlechthin notwendig, also auch schlechthin wertvoll behaupten. Kann aber der Wert des Daseins niemals über den Nullpunkt steigen, so kann kein Tun und kein Zustand an und für sich und mit sich selbst abschließend wertvoll sein: dies würde der Welt von neuem die Bedeutung geben, auf deren Verneinung gerade der Pessimismus sich gründet. Für ihn bleibt nur übrig, die ethischen Werte entweder in die endlose Kette relativer Mittel und Zwecke hineinzuziehen – wie Schopenhauer es mit der Strafe tut, indem sie ihm nichts als ein soziales Abschreckungsmittel ist, – oder sie, ihres unmittelbaren Wertes gleichfalls entkleidet, aus der metaphysischen Grundlage des Daseins zu entwickeln, die ihrerseits dafür sorgt, daß sie so wenig eine positive Bedeutung gewinne, wie Schopenhauer sie dem Glücksgefühl, wie er sie der ästhetischen Befriedigung lassen konnte. In dem gleichen Sinn lehrt Schopenhauer, daß man, wenn man die Moral – die selbst Altruismus ist – begründen wolle, es nur durch Berufung auf den Egoismus könnte. Diese Einsperrung der menschlichen Triebfedern in egoistische und altruistische – was nicht auf die eine zurückgeht, müsse es auf die andere – übersieht gänzlich, daß es noch eine dritte, von ganz prinzipieller Koordination zu jenen beiden, gibt. Tatsächlich wollen wir vieles – wollen es aus unmittelbarem Impuls oder als sittliche Nötigung – was weder dem eignen Ich noch einem Du von Nutzen ist; und wenn es das etwa ist, so bildet dies jetzt doch nicht das Motiv des Tuns. Sondern wir tun es, weil wir schlechthin wollen, daß dieser und jener Erfolg einträte, dieser und jener Zustand herrsche, dies und jenes geschaffen, gewußt, geglaubt werde. Diese Willensinhalte schweben uns in reiner Objektivität vor, als etwas, was an und für sich sein soll, unabhängig von den daran sich etwa knüpfenden Gefühlsreflexen lustvoller oder schmerzlicher, egoistischer oder altruistischer Art. Der Forscher fühlt, daß mit der gewonnenen Erkenntnis, der Künstler, daß mit dem geschaffenen Werk, der Politiker, daß mit dem Siege seiner politischen Überzeugung, der Religiöse, daß mit der Realisierung des göttlichen Willens ein Wert geschaffen ist, an dem Befriedigungen und Folgen für den Handelnden selbst, für die umgebenden und zukünftigen Menschen hängen mögen; aber diese Ausstrahlungen und Reaktionen von fühlenden Subjekten erschöpfen den Kreis der Motivierungen nicht. Vielmehr, jene Ziele werden als objektiv wertvolle vorgestellt, ihr

Wert besteht in derselben Unabhängigkeit von allem Gefühltwerden, wie die Wahrheit eines Satzes unabhängig ist von seinem Vorgestelltwerden. Schopenhauer, dessen radikale Entwertung des Daseins durch eine derartige Wertkategorie bedroht wäre, erklärt freilich, daß jeder Wert relativ wäre, d. h. nur Wert für jemanden sein könnte. Allein, wenn der Wert auch wirklich in demselben Sinne eines subjektiven Bewußtseins bedürfte, wie für den Idealismus die Welt der Tatsachen eines solchen bedarf – so ist es doch ein Trugschluß, daß der Wert darum nur in Zuständen des Subjekts oder anderer Subjekte bestehen müßte. Es bleibt die – vielleicht wunderbare, nicht weiter zurückzuführende – Tatsache, daß unser Fühlen sich von seiner subjektiven Grundlage losreißen und ein Dasein, einen Zustand, ein Handeln als wertvoll, als gesollt fühlen kann, völlig objektiv, ohne Frage nach seinen weiteren Erfolgen für das Ich oder ein Du. Daß Schopenhauer innerhalb des ästhetischen Ideals uns der Befreiung von der willensmäßigen Subjektivität für fähig hält, auf dem Gebiet der praktischen Ideale aber nicht, liegt daran, daß wir uns dort im Reiche des Scheines, des flüchtigen Traumes von den bloßen Formen der Dinge befinden, an dem von vornherein kein positiver Wert des Daseins, sondern nur ein kurzes Fliehen und Vergessen eben dieses Daseins zu gewinnen ist. Innerhalb der ethischen Werte aber handelt es sich durchaus um die Wirklichkeit des Lebens und darum muß hier die Möglichkeit geleugnet werden, sich der Verflechtung in das nur Relative, die Subjektivität, die bloße Negation zu entziehen. Denn das Anerkenntnis, daß auch nur ein einziges Positives – eine Norm, eine Handlung, ein Zustand – gut ist, schlechthin gut, ohne dies Prädikat aus jenen Verflechtungen zu beziehen, würde ein neues Weltelement, eine neue Dimension von Werten einführen, die die Beschaffenheit der Welt, wie sie den absoluten Pessimismus rechtfertigt, im Prinzip durchbrechen. Es darf keinen Seinswert geben außer Lust und Leid, sowie ihren Bedingungen und Folgen, weil deren Aufrechnung allein des pessimistischen Resultates sicher ist.

Die fundamentale Tatsache der Sittlichkeit nun deutet Schopenhauer als die Steigerung des Phänomens der Gerechtigkeit. Wie diese die metaphysische Identität zwischen dem Ich und dem Du soweit anerkennt, daß es die Grenze zwischen ihnen respektiert, die natürliche Tendenz des Ich, diese Grenze zu durchbrechen,

hemmt – so kann jene Identität nun gerade dazu wirken, daß eben diese Grenze niedergerissen wird. Schopenhauer glaubt das Wesen des sittlich edlen Menschen darin zusammenzufassen, daß ein solcher »weniger als sonst geschieht einen Unterschied zwischen sich und den Andern macht«. Er hat das Täuschende der Individuation durchschaut, er weiß – wenn auch nicht in der Form von Begriffen und Reflexionen –, daß das Leiden Anderer im letzten Grunde sein eignes ist, und er tut, was er kann, zu seiner Linderung – da eben alles, was der Mensch für andere und deshalb schließlich für sich selbst tun kann, Linderung des Leidens, als unseres allgemeinen und unentrinnbaren Schicksals, ist. Die metaphysische Bedeutung aller Sittlichkeit ist, daß die absolute, überempirische Einheit alles Seienden, also auch die des Ich und des Du, sich in der Erscheinung realisiere – was nur so geschehen kann, daß die eigne Natur der Erscheinung, die individuelle Gespaltenheit zwischen den einzelnen Wesen, aufgehoben wird. Die Sittlichkeit verneint nicht den Willen, sondern nur das an der Erscheinung, was der wesentlichen Bestimmtheit dieses Willens: Einheit zu sein – widerspricht. Es wäre deshalb ein durchaus flacher Einwand gegen die Ethik der Wesensidentität, wenn man sie als einen Egoismus bezeichnen wollte, der den Umweg über das Transzendente gemacht hat und sich auf der Rückkehr von diesem selbst nicht mehr erkennt. Wenn ich meine Kräfte, mein Wohl, meinen Besitz für den Andern hingebe, nur weil dieser Andere im Grunde ich selbst bin – wo liegt, so könnte man fragen, der Unterschied gegen jedes andere selbstsüchtige Verfahren, das ein gewisses Maß von Opfern, von Sich-Abgeben mit dem Nicht-Ich nötig macht, ohne dadurch das Geringste von seiner Selbstsucht zu verlieren, für die alles dies nur ein unvermeidliches Mittel ist? Jenes entschiedenste Schema der Unsittlichkeit: den Andern ausschließlich als Mittel zu benutzen – könnte gar nicht radikaler durchgeführt werden, als auf der Basis, daß alles, was ich dem Andern zugute kommen lasse, mir selbst zugute kommt; und zwar gerade die Ausschließlichkeit dieses Mittelcharakters des Du für das Ich tritt hier mehr wie bei jedem andern Verhältnis zwischen beiden hervor, weil es nun gar keine Möglichkeit gibt, das Du als Endzweck anzusehen, sondern unvermeidlich alle auf ihn gerichtete Aktion durch die gemeinsame Wurzel, die metaphysische Einheit, hindurch auf das Ich zurückströmt. Diese naheliegende Deutung halte ich nun, wie gesagt, für durchaus irrig. Denn jene absolute Wesenseinheit hebt

allerdings das Du in seinem Eigenbestande auf, aber ebenso das Ich. Sicherlich ist es nicht der Sinn der Schopenhauerschen Lehre, daß ich mit der Schädigung des Du ja mich selbst schädigen würde, mit seiner Förderung mich selbst fördere, sondern daß die altruistische Handlung den Unterschied zwischen dem Ich und Du überhaupt aufhebt und sozusagen dem ganz unpersönlichen, absoluten Sein, das ungeschieden hinter den Erscheinungen unser beider steht, zugute kommt. Indem Schopenhauer als die umfassendste Formel der Sittlichkeit ausspricht: Beschädige niemanden, sondern hilf jedem, soviel du kannst – lehrt er zwar scheinbar nur den ganz banalen Moralismus des guten und hilfreichen Menschen. Allein er beschreibt damit in Wirklichkeit nur die praktisch-äußerliche Erscheinung des sittlichen Verhaltens. In der Tiefe und dem Wesen kommt es gar nicht auf diese Aktion zwischen dem Ich und dem Du an, die noch die erscheinende Getrenntheit ihrer voraussetzt, sondern darauf, daß ihre Nicht-Getrenntheit ausgedrückt werde, daß die Aktion auf diese Weise ihre eigene Voraussetzung aufhebe. Indem diese eigentliche Bedeutung der Schopenhauerschen Identitätsethik sich nach einer ganz andern Dimension wendet, als die empiristisch-wohlwollende Gutmütigkeitsmoral ihrer Oberfläche, geht doch auch sie auf das schon mehrere Male hervorzuhebende, die Ethik von ihrem Beginne an durchziehende Motiv zurück, das sich am kürzesten so ausdrückt: Sei was du bist. Es schien uns dort zu den dauernden und typischen Gefühlen oder Vorstellungen der Menschheit zu gehören, daß alles das, was wir sein sollen, doch schon in irgend einer Form, in irgend einer Versteckheit oder Unentwickeltheit in uns als eine Wirklichkeit vorhanden ist, ja als unsere eigentliche, sicherste Wirklichkeit. Nur daß sie auch die oberflächlicheren, bloß erscheinenden, sozusagen irrealeren Teile unser selbst durchdringe und beherrsche, daß wir alles Trübe, Äußerliche, Zufällige unseres Daseins zum Ausdruck unseres wahrhaften Seins machen – das ist die sittliche Aufgabe, die einen logischen Widerspruch zu enthalten scheint, indem sie uns zu werden befiehlt, was wir ja gerade schon in unserer wirklichsten Wirklichkeit sind; aber dieser Widerspruch hängt offenbar nur dem begrifflichen Ausdruck einer durchaus einheitlichen und starken seelischen Idealbildung an. Dies ist etwa das Schema der Vernunftmoral, die die Wesenssubstanz des Menschen in seine Vernunft setzt und nun doch seine sittlichen Notwendigkeiten erst dahin zusammenfaßt, daß die Vernunft auch wirklich sein Leben

leite, daß dasjenige daraus verschwinde, was er ja eigentlich gar nicht selbst ist: die sinnlichen Elemente. Es ist aber nicht weniger, nur nicht ganz so auf der Hand liegend, auch das Schema der Schopenhauerschen Moral, für die die sittliche Forderung des Altruismus, der Liebe, des Mitleids, der Hilfsbereitschaft nichts anderes bedeutet, als daß diejenige Einheit, welche die Individuen schon sind, die von vornherein ihr Wesen bildet, auch in den äußeren Aktionen von Mensch zu Mensch, in den Verhältnissen zwischen ihren nur erscheinenden, ihrer tiefsten Realität gar nicht angehörenden Individualgestalten zum Durchbruch komme; auch seine Moral folgt jener formalen Idealbildung: daß die Menschheit werden soll, was sie ist. Ist diese Auffassung richtig, so zeigt das Schopenhauersche Moralprinzip eine Großartigkeit, über die nur das etwas feminin Karitative, das mitleidig Passivistische der erscheinenden, diese Moral ausprägenden Aktionen leicht täuschen kann. Es ist ein erhabener Gedanke, daß der Mensch in seinem Handeln, soweit es sittlich wertvoll ist, zwar sein tiefstes und eigentliches Wesen zum Ausdruck bringt, aber doch auch damit noch nicht das Letzte ausgesprochen ist, sondern daß dieses Wesen erst dann das definitive und eigentliche ist, wenn es sich als identisch mit dem Wesen Aller, mit der Struktur der metaphysischen Welteinheit offenbart, wenn es diese in sich bezeugt und bewährt. Freilich ist dies metaphysisches Dogma, dem in fundamental-charakterologischem Gegensatz, ohne Möglichkeit der Versöhnung oder der Entscheidung nach Recht und Unrecht, das entgegengesetzte gegenübersteht: daß von unserm Handeln die Ausprägung einer unverwechselbaren Individualität gefordert wird, weil diese, und keine über- oder unterpersönliche All-Einheit, das letzte Element des Seins wäre; daß jenes: sei was du bist – nicht wie bei Schopenhauer bedeute: sei was auch der Andere ist –, sondern: sei, was der Andere nicht ist, was ausschließlich du sein kannst, weil die absolute, reale wie ideelle Struktur des Seins auf dem Fürsichsein und der Einzigkeit individueller Wesen, auf ihrer Grenzsetzung und ihrem Gegensatz beruhe. Dieser Gedanke der in den Weltgrund hinunterreichenden Individualität, die sich zugleich im erscheinenden Handeln als dessen sittlicher Wert ausprägt, ist für Schopenhauer deshalb von vornherein unzugängig, weil mit dem definitiven, irreduziblen Wert der Persönlichkeit als solcher ein mit dem Pessimismus nicht zu vereinigendes Wertmoment in das Weltbild eingetreten wäre; denn es steht jenseits der Lust-Leid-

Rechnung, ja, es entzieht sich seinem Begriffe nach überhaupt der Aufrechnung in eine Werttotalität des Daseins, sondern bleibt in seiner eigentümlichen positiven Bedeutung bestehen, in welche Abgründe von Leiden, Negativitäten, Unwerten auch die Welt im übrigen versinken mag.

Über den Verdacht, mit der Identitätsethik nur einen sublimen Egoismus zu begründen, ist Schopenhauer also erhaben, da die altruistische Handlung nicht wieder in das Ich, sondern in eine Instanz einmündet, die von dem Ich und dem Du im Sondersinn beider überhaupt nicht: mehr berührt wird. Aber gerade daraus erhebt sich gegen sein Prinzip ein sehr viel ernsteres Bedenken vom Standpunkt des sittlichen Gefühles aus; und dies um so mehr, als er durchaus ablehnt, eine neue Sittlichkeit reformatorisch zu begründen, sondern ausschließlich den Grund und Sinn der tatsächlichen Moralvorstellungen zu deuten beansprucht. Sieht man nicht wie bisher von den erscheinenden Handlungen der Sittlichkeit zu ihrem metaphysischen Grunde herab, sondern nun umgekehrt von diesem Grunde zu den tatsächlichen Aktionen hinauf, so verliert der Altruismus seinen Sinn ebenso, wie vorher der des Egoismus verschwunden war. Denn wie es die Bedeutung des Sittlichen war, die metaphysische Einheit der Wesen, die von deren Individualisation eigentlich verneint wird, dennoch an dem Verhältnis der individuellen Erscheinungen zu realisieren, so kann die inhaltliche Bedeutung der Moral nur sein, daß die Qual jenes absoluten Weltgrundes durch sie irgendwie aufgehoben werde. Gewiß ist der Altruismus – der für Schopenhauer nur Mitleidstat, nur Leidlinderung sein kann – ein Geschehen in der Welt der individuellen Erscheinungen. Allein das Leiden der Erscheinung ist nicht nur Erscheinung des Leidens, sondern absolute Wirklichkeit, weil es unser Willensleben ist. Schmerzsteigerung und Schmerzstillung reicht also gleichsam von dem peripheren Punkt des Daseins, an dem unsere Persönlichkeit steht, in seinen Kern hinein, in das Ding-an-sich, in dessen Einheit alle von jenen Punkten her laufenden Linien zusammentreffen. Ist dies aber der Fall, so gibt es zwar keinen Grund mehr, das Wohl des Andern meinem eignen nachzusetzen – aber auch keinen, das meinige dem seinen nachzusetzen. Mündet Lust und Leid der Wirklichkeit so – etwas grob ausgedrückt – an eine Zentral- und Ausgleichungsstelle, werden alle eudämonistischen Werte so gleichsam in einen Topf

geworfen, so ist es ganz gleichgültig, ob die Stelle Ich oder Du heißt, an der innerhalb der Erscheinung die bestimmten Quantitäten des einen und des andern haften und von der aus sie, an jenes Zentrum gelangend, erst ihre wahrhafte Bedeutung gewinnen, aber auch ihre Provenienzen völlig auslöschen. Wenn, von der metaphysisch entscheidenden Instanz aus, das Du so gut ist wie das Ich, so ist das Ich auch so gut wie das Du, und man wüßte nicht, weshalb eine Handlung, die dem Handelnden ein gewisses Glücksmaß einträgt, weniger wertvoll sein sollte, als eine, die seinem Nebenmenschen eben dasselbe verschafft. Dies ist der tiefere Anlaß der Schopenhauerschen Behauptung, die Moral verlange nur, daß man den Nächsten »wie sich selbst« liebe, ihn sich praktisch gleichstelle; ein Mehr, eine Aufopferung über das in der Selbstliebe gegebene Maß hinaus erscheint ihm sinnlos und muß bei seinen Voraussetzungen so erscheinen. Denn dies würde doch bedeuten, daß ich unter Umständen ein relativ großes eigenes Glücksquantum aufopfere, wenn für den anderen selbst nur ein relativ kleines dadurch gewonnen wird. Da mit solcher Handlung aber die Gesamtsumme überhaupt gewinnbaren Glückes herabgesetzt wäre, jene Gesamtsumme, die von der metaphysischen Seinseinheit, unter völliger Auslöschung der Subjekte ihrer Einzelbeiträge aufgenommen wird – so wäre eine derartige Handlung unsinnig und verwerflich.

Es ist sehr merkwürdig, wie die systematische Konsequenz Schopenhauer gegen den Widerspruch taub gemacht hat, in den er sich hier gerade mit der Tatsächlichkeit des sittlichen Empfindens setzt; denn: soweit dieses überhaupt auf Altruismus eingestellt ist, urteilt es zweifellos durchgehends, daß der sittliche Wert eines Tuns keineswegs an der Äquivalenz zwischen eigenem Opfer und fremdem Gewinn Halt mache, sondern eher noch steige, wenn sich das Verhältnis beider zu Ungunsten des Ich verschiebt. Hätte Schopenhauer dies aber anerkennen wollen, so wäre damit ein selbständiger Wert des ethischen Verhaltens gesetzt gewesen, der von der Aufrechnung seiner eudämonistischen Bedeutung, wie der Pessimismus sie braucht, unabhängig ist. Indem Schopenhauer zwar jedes egoistische Glücksinteresse von der Moral fernhält, heftet er sie doch an Glück und Leid überhaupt, an das Verhältnis ihrer Maße, deren einheitlicher Träger das überindividuelle Sein ist. In dem Augenblicke also, in dem eine Handlung sittlich wertvoll ist,

obgleich sie, bewußt und gewollt, ein geringes Glück des Du mit einem überwiegenden Leiden des Ich erkauft – in diesem Augenblick enthielte die Welt eine Wertkategorie, die nicht in die dem Pessimismus beherrschbaren Maßstäbe einzugliedern ist und die damit seine Weltbilanz illusorisch machen würde. – Vielleicht darf man hier einen Schluß ziehen, der die allergrößte Vorsicht fordert, weil er prinzipiell zu den ärgsten Mißbräuchen und Irrtümern verführt: Schopenhauer hätte vielleicht jene Vergewaltigung einer verhältnismäßig trivialen, wenn auch sehr tief gegründeten ethischen Bewußtseinstatsache nicht begangen, wenn er subjektiv eine ethische Natur gewesen wäre. Damit ist selbstverständlich kein moralisierendes Werturteil gefällt; schon weil für die Höherentwicklung des Geistes die Schopenhauerschen Naturen, die ästhetisch-intellektuell orientiert sind, ebenso bedeutsam sind wie die ethisch gerichteten; und weil man sich gegenüber so absolut elementaren Gegensätzen, von denen keiner fehlen darf, ohne das Leben unserer Art in völlig unausdenkbarer Weise zu ändern, überhaupt nicht auf den Stuhl des Richters setzen soll. Der eigentliche Gegensatz der ethischen Natur ist nicht die künstlerische, sondern die ästhetische. Nietzsche war künstlerisch und ethisch disponiert, Schopenhauer ästhetisch und unethisch. Man spürt, wo er Kunst- und Naturerkenntnis behandelt, ein unmittelbares, spontanes Erleben, während, wo er von dem moralischen Ideal und seiner Vollendung in der asketischen Selbstaufhebung des Willens spricht, viel eher ein Gegenüber fühlbar wird, als wäre dies sein Anderes und seine Sehnsucht, über deren Unerfüllbarkeit er sich nicht täuscht. Dies ist wohl auch der Grund, weshalb er für die Tatsächlichkeiten der Selbstlosigkeit und Askese keinen rechten Maßstab hat und auch ihren offenbar unreinen und pathologischen Ausartungen eine kritiklose Anerkennung zollt. Dies ist ein typisches Verhalten gegenüber Erscheinungskreisen, die wir sehr hoch werten und bewundern, ohne doch ein wahrhaft inneres Verhältnis zu ihnen zu besitzen. Wer in einem Wertgebiete von innen her zu Hause ist, ursprünglich irgendwie Teil daran hat, mag dessen höhere Erscheinungen noch so bestaunen und verehren, er wird doch immer ein Maß dafür in sich tragen, wird nicht so leicht alle Schätzungsgrenzen verlieren, und wird vor allem einen reinen Instinkt für das nicht absolut Echte besitzen, der dem outsider dieses Gebietes fehlt. – Der Dualismus, der die Existenzform der menschlichen Seele überhaupt und den

Rhythmus bildet, in dem sich alle Mannigfaltigkeiten ihrer Melodik abspielen, äußert sich unter anderem in einem sehr prinzipiellen Gegensatz, durch den der Dualismus sich gleichsam unter sein eigenes Gesetz beugt: als die Parteiung zwischen der Einheit und der Vielheit. Dieser Gegensatz lebt in den theoretischen Problemen, wo die Reduktion der Erscheinungen auf eine Einheit oder eine Mehrheit letzter Elemente in Frage steht; er lebt nicht weniger im Praktischen, wo das Ideal der Verschmelzung und Einswerdung dem der Selbständigkeit und Sonderung der Persönlichkeiten gegenübersteht. Indem die Ethik sich metaphysisch begründet, kombinieren sich beide Arten des Gegensatzes aufs Mannigfaltigste. Vor der metaphysischen Differenzierung und tiefsten letztinstanzlichen Unversöhnlichkeit der Wesen weicht die ideale Forderung, daß sie dennoch zur Einheit und Ineinanderaufgehen gelangen sollen, keineswegs zurück; umgekehrt, aller absoluten metaphysischen Einheit zum Trotz kann das wie auch unerfüllbare Verlangen bestehen, daß jeder Mensch eine geschlossene Totalität, ein in sich zentrierender Mikrokosmos sei. Schopenhauer deutet, wie wir sahen, alle Sittlichkeit als die praktische Wiederherstellung der absoluten Einheit des Dinges-an-sich, unter Überwindung der wesenlosen vorläufigen Zersplitterung in gesonderte Individuen. Allein den metaphysischen Tiefsinn dieses Ideals völlig anerkennend glaube ich doch, daß er damit an der Tiefe des eigentlich moralischen Problems vorbeigeht. Denn wenn ich mich nicht ganz täusche, reicht die Zweiheit zwischen dem Ich und dem Du, wenn man der Tatsächlichkeit jenes Problems ganz gerecht werden will, unendlich viel tiefer in den Grund des Seins hinunter, als die Schopenhauersche metaphysische Deutung zugeben kann. Es mag einmal angenommen werden, daß die Überwindung der Zweiheit die Aufgabe der Sittlichkeit sei; aber die Lösung dieser Aufgabe liegt dann nicht nur für die Erscheinung, sondern für die letzte Realität der Menschen im Unendlichen und kann auch für diese nicht durch den Sprung in eine transzendente Einheit abgeschnitten werden, ohne daß die Forderung ihren Ernst und ihre Fundamentalbedeutung für das Dasein verlöre. Mir erscheint freilich für diese Aufgabe die Formulierung durch die in die Einheit aufzuhebende Zweiheit eine viel zu einfache, sie zwingt die unermeßlich vielfältigen funktionellen Verhältnisse, die in das ethische Problemgebiet gehören, in ein substantielles Schema, das jenem Reichtum absolut nicht gewachsen ist. Die zahllosen

sittlichen Forderungen, die der Mensch in seinen Beziehungen zu einem anderen zu erfüllen hat, sind durchaus nicht damit umschrieben, daß aus Zweien annähernd eine Einheit wird. Vielmehr, auch in dem Höchsten und Wertvollsten der Sittlichkeit bleibt die Zweiheit durchaus bestehen; gerade unter der Voraussetzung des vollen Fürsichseins, des festesten Aufsichruhens, des individuellsten Eigenwertes der Persönlichkeiten erheben sich erst in Aktionen und Verhältnissen, Gefühlen und Hingaben die reichsten und tiefsten Sittlichkeitswerte zwischen zwei Menschen. Vielleicht ist es nicht unmöglich, Zweiheit und Einheit als die Pole unseres sittlichen Verhaltens und in jedem einzelnen sittlichen Vorkommnis irgendwelche Maße beider, gleichsam als seine Form, zu erkennen. Dann aber ist das Vorkommnis keineswegs in dem Grade vollkommener und wertvoller, in dem es weniger Zweiheit und mehr Einheit zeigt; sondern das scheint mir die eigentliche Höhe der Sittlichkeit zu sein, daß die Beziehungen der Menschen die volle Zweiheit und zugleich die volle Einheit enthalten; das sittlich genannte Geschehen zwischen Menschen ist eben dasjenige, dem die Lösung dieser – in ihrem begrifflichen Ausdruck anscheinend widerspruchsvollen – Aufgabe gelingt, es ist diejenige Relation, in der, in ihren höchsten Formen, die Zweiheit nicht zu verschwinden braucht, damit es zu der Einheit komme. Ich kann nicht leugnen, daß alle Schopenhauerschen Vorstellungen vom Wesen des Sittlichen: die Einheit des Ich und des Du, die Aufhebung des Unterschiedes zwischen sich und den Andern, die Gleichheit der Liebe zu Andern mit der Selbstliebe – daß alle diese ungenau und schief sind. Jene metaphysische Einheit, die die Unterschiede der Individualisation wieder in sich zurücknehmen soll, läßt die lebendigen, höchst mannigfachen Relationen der Sittlichkeit wie in eine Substanz erstarren, nicht anders wie wenn man die unzähligen Funktionen und Wechselwirkungen unter den Organen eines Lebewesens als den substantiell einheitlichen »Lebensgeist« ansprach; Liebe zu einem Andern und Selbstliebe läßt sich überhaupt nicht in dem Sinn vergleichen, als ob eben dasselbe innere Ereignis nur das Objekt wechselte: einmal wäre dieses ein Du, ein andermal das Ich. Diese durch die Jahrhunderte fortgeschleppte und von Schopenhauer zu metaphysischer Höhe gesteigerte Vorstellung ist von der größten Roheit und psychologischen Unwahrheit. Nur in einem völlig übertragenen Sinne kann man den Egoismus so beschreiben, daß wir uns selbst in

Subjekt und Objekt zerteilen und dieses Subjekt nun für sich selbst als Objekt eben dasselbe empfindet, was, auf andere Wesen gerichtet, Liebe heißt. Sicher ist das eine vom andern nicht nur dem Gegenstande, sondern dem Vorgange nach völlig und fundamental unterschieden, und nur daß derselbe äußere Gegenstand dem andern gegeben oder von mir zurückbehalten, ihm gegönnt oder geraubt werden kann, hat zu der Vorstellung verführt, als wäre es auch innerlich eben dasselbe Tun, das als Liebe und Selbstliebe nur seinen Zielpunkt wechselte, wie der Revolver nur die Richtung wechselt, je nachdem er Mord oder Selbstmord vollbringen soll. Psychologische Fragen über Gefühlstatsachen sind natürlich nicht anders als durch subjektives Nacherleben zu entscheiden; indem ich mich darauf berufe, möchte ich behaupten, daß wer sich wirklich in seinen inneren Zustand bei egoistischem Verhalten und den bei hingebender Liebe zu einem Du versenkt, einen völlig qualitativen, funktionellen Unterschied zwischen beiden bemerken muß, ein bis zum letzten Fundamente hinab anderes Leben, zwei Grundstimmungen, die überhaupt nicht auf einen Generalnenner zu bringen sind. – Diese Kritiken würden nicht lohnen, da es an sich völlig gleichgültig ist, ob Schopenhauer da und dort geirrt hat, und da man sich dem Gebenden gegenüber an das halten soll,

was man von ihm annehmen kann und nicht an das, was man von ihm ablehnen muß. Allein das positiv Belehrende – weil für das menschliche Denken Typische – an diesen Irrungen Schopenhauers ist, daß sie alle auf einen einzigen Punkt konvergieren: auf die Bemühung, alle Bewegungen des Daseins auf zwei Strömungen, die des positiven und die des negativen Wertes zu reduzieren, welche vermöge der metaphysischen Fundierung der Welt in eine zusammenfließen und, weil es keine qualitativen Unterschiede zwischen ihnen gibt, keine bis auf ihren Grund hinabreichende Unvergleichbarkeit, keine gegenseitig unberührbaren Wertdimensionen – jenes absolut einheitliche und eindeutige Resultat ergeben müssen, das den Pessimismus begründet. Darum mußte das Wesen des Altruismus so tief hinuntergeführt werden, bis er seinen spezifischen Sinn verlor und nur nach seinem allgemeinen eudämonistischen Resultat galt, das bei ausgelöschtem Unterschiede zwischen Mir und Dir auch auf dem Wege des Egoismus erreichbar war; darum durfte die sittliche Handlung kein ihren Glückserfolg für den Anderen überragendes Opfer fordern, da sie dann einen

Wert jenseits jener quantitativen Abmessung gehabt hätte; darum konnte alle Moral nur in der Aufhebung der personalen Unterschiedlichkeit, in der Verschmelzung des Ich mit dem Du bestehen, weil, wenn es bei dem Fürsichsein beider als unaufhebbarer Bedingung der sittlichen Werte verblieb, jene metaphysische All-Einheit bedroht war, in die das sittliche Tun seine Wertbedeutungen strömen ließ, um dort die absolut einheitliche Weltbilanz bilden zu helfen.

Diese Umbildung aller Eigenwerte bis zur Einmündung in die metaphysische Instanz, die prinzipiell nur Lust und Leid überhaupt, tatsächlich nur Leid kennt – diese Umbildung markiert sich endlich am vollkommensten in der Behauptung: alle Liebe ist Mitleid. Denn da jedes Wesen die Substanz seines Lebens am Leiden hat, so könne keine Tat der Liebe etwas anderes sein, als Linderung der Leiden des Anderen. Die Erkenntnis des fremden Leidens, unmittelbar durch die gefühlte Wesensidentität dem eigenen gleichgesetzt, mitgelitten, sei so das Motiv aller Aufopferungen und Hingaben, das Motiv, für das Liebe nur ein besonderer Name sei. Die Vergewaltigung der logischen und psychologischen Tatsachen durch die Tendenz der Reduktion auf die unindividuelle Leidenseinheit, liegt hier auf der Hand. Denn wenn Liebe nichts als Mitleid wäre, – wo liegt ihre Unterscheidung gegen alles Mitleid, das wir nicht als Liebe bezeichnen? Denn es würde zwar eines tieferen Sinnes vielleicht nicht entbehren, wenn man den Schopenhauerschen Satz noch dahin umkehrte: alles Mitleid ist Liebe – es würde damit das Mysterium der Liebe, nicht fern ihrem christlichen Sinne, sogar in das Verhältnis zum Feinde, zum Gleichgültigen, zum Verachteten hineinwachsen können und sich so als das mögliche Einheitselement aller menschlichen Beziehungen überhaupt offenbaren, da keine von diesen das Mitleid schlechthin ausschließt; allein Schopenhauer mußte dies unbedingt ablehnen, weil damit ein auf sein Weltmotiv nicht reduzierbarer Wert geschaffen wäre. Und so bleibt die Frage bestehen, wie er denn die Liebe, die Mitleid ist, von dem Mitleid scheiden will, das nicht Liebe ist. Notwendig also tritt zu jenem ersten Phänomen eine spezifische Differenz, die es von dem andern trennt, eben die Liebe als Liebe und als weiter nichts, als ein letztes Welt- und Wertelement. Indem Schopenhauer dies aus dem soeben berührten Grunde nicht anerkennen kann, steigert er doch nur einen Irrtum, den ich an der gewöhnlichen

Vorstellung von der Liebe fast durchgehends zu erblicken glaube, bis ins Metaphysische. Wenn Liebe erwidert wird, und damit zu derjenigen Vollendung zu gelangen scheint, auf die sie ihrem Wesen und Sinn nach angelegt ist, so bezeichnet der Sprachgebrauch sie als »glücklich«; er deutet damit an, daß sie ihrer inneren Direktive nach bestimmt sei, im Glücksgefühl zu münden; erst indem sie sozusagen zu Glück wird, hat sie ihre Idee erfüllt, während sie »unglücklich« ist, wo der Mangel an Erwiderung sie in ihrer Entwicklung abschneidet, sie nicht ganz zu sich selbst, zur Verwirklichung ihrer inneren Möglichkeiten kommen läßt. Damit aber scheint mir doch die eigenste Bedeutung der Liebe, auch nur als eines subjektiven Erlebnisses, zugunsten einer Begleiterscheinung entthront. In der Reihe der inneren Schicksale tritt die Liebe als ein an sich wertvolles, bedeutsames, großes Ereignis auf, und ob sie als solches zu ihrer Vollendung und höchsten Entfaltung kommt, hängt keineswegs davon ab, ob sie glücklich oder unglücklich ist, sondern von der individuellen Verfassung der Subjekte, die ihr dies äußerste Bedeutungsmaß manchmal in dem einen, manchmal in dem anderen Falle zukommen läßt. Der Doppelsinn des »Glücks« rückt die Liebe in eine ganz irrige Abhängigkeit von ihrem eudämonistischen Reflex, und indem beides sozusagen falsch miteinander verwächst, erscheint die Liebe auch ihrer eignen Bedeutung und Entwicklung nach als Rudiment, als etwas nicht zu seinem eigentlichen Sinne Gelangtes, wenn sie nicht »glücklich« ist. Der Wert, den sie für die Seele besitzt und zu dem sie der Seele verhilft, mag durch das Echo, das sie findet, und dessen Rückwirkungen auf sie selbst nach Maß und Art bestimmt und mit äußerst differenten Glücksempfindungen ausgestattet werden – jenseits aller dieser besteht jener Wert als etwas schlechthin Einziges und Unabhängiges, als eine Funktion des Lebens, mit der dieses eine neue und unvergleichliche Bedeutung gewonnen hat und die sich mit allen möglichen Modifikationen, mit Glück und Unglück verbinden kann, aber durch alle solche Verbindungen das Fürsichsein dieser Bedeutung nicht einbüßt. So wenig nun die so gerügte Konfusion des populären Bewußtseins samt ihrem Erfolge der Veroberflächlichung inhaltlich mit der Schopenhauerschen Liebestheorie zu tun hat, so kommen sie doch in dem entscheidenden Punkte überein: in der Verkennung der nicht auflösbaren, auf kein Allgemeines zurückführbaren Bedeutung der Liebe innerhalb der Totalität des Lebens und seiner Werte – eine

Verkennung, die das gewöhnliche Bewußtsein in relativem Maße und undeutlich, Schopenhauer aber absolut und klar vollzieht. Von der Liebe her, in ihrer völligen Personalität und ihrer für Glück und Unglück unberührbaren Weihe drohte die letzte Gefahr für die Reduktion aller Lebenswerte auf eine absolut einheitliche, nur nach eudämonistischen Quanten abwägende Instanz. So ersann er in der Mitleidstheorie das geniale Mittel, das der Liebe einerseits ihre Bindung an den Gegensatz der Individuen nahm, ja sie überhaupt in der Aufhebung eben dieses bestehen ließ, andrerseits den Punkt dieser Verschmelzung in das Leiden setzte, in das schlechthin eudämonistische Moment, in dem alle spezifischen Werte des Lebens zu rein quantitativer Ausgleichung zusammenrinnen. Darum darf die Liebe keine eigene Wurzel haben, so wenig wie der Genuß an der Kunst, so wenig wie die sittlichen Beziehungen der Menschen.

In der Gesamtheit dieser Fälle hat Schopenhauer mit außerordentlichem Instinkt den einzigen Weg eingeschlagen, auf dem sich für die heterogensten und in Wirklichkeit aus eigenem Rechte bestehenden Lebenswerte eine Einheit finden läßt: indem das Negative an ihnen zu ihrer Substanz erhoben wurde, das Aufheben des Willens, der Sonderexistenz, des Leidens. Dies ist ein sehr weittragender Typus innerhalb aller menschlichen Dinge. Persönlichkeiten, die von äußerst entgegengesetzten Tendenzen bewegt sind, gelingt es sehr oft nur auf eine einzige Art, zu einer gemeinsamen Aktion zu gelangen: durch gemeinsame Feindseligkeit, durch das Interesse an irgend einem Niederreißen; sobald das positive Aufbauen in Frage steht, divergieren die praktischen Richtungen wieder unversöhnlich. Große Volksabstimmungen ergeben auffallend oft nur das negative Resultat der Ablehnung der fraglichen Vorschläge, während ihre Vereinigung zu einem einigermaßen einstimmigen Ja äußerst schwierig ist. Aus dem alten Ägypten wird für dies uns hier interessierende formale Verhalten ein höchst bezeichnendes Beispiel berichtet. Als es sich in einer bestimmten Periode um die religiöse Vereinheitlichung der bis dahin selbständigen Gaue handelte, fand es sich, daß in dem einen Gau eine bestimmte Tierart zu essen verboten war, im zweiten eine andere, im dritten eine dritte usf. Um nun alle diese zu einem gemeinsamen religiösen Verhalten zusammenzubringen, blieb nichts übrig, als den Fleischgenuß

überhaupt zu verbieten: nur die Verneinungspunkte innerhalb ihrer religiösen Sitten konnten in einem Vereinungspunkt zusammenfallen, der sich aus den positiven Erlaubtheiten logisch nicht konstruieren ließ. Nach diesem Typus also verfährt die ganze Schopenhauersche Wertlehre und ihre ethische Begründung. Er mußte alle Werte unter einen einheitlichen Gesichtspunkt rücken, damit sie so zusammenflössen und gegeneinander aufrechenbar würden, wie das Urteil des Pessimismus es voraussetzt. Aus dem ästhetischen Genuß, aus der Sittlichkeit, aus der Liebe, ja aus unserer ganzen geistigen Regsamkeit, die er als »eine fortwährend zurückgeschobene Langeweile« definiert, mußte die Positivität – und damit das Spezifische und Unvergleichbare – ihrer Inhalte verschwinden, sie mußten restlos in dem Zweck: das Leiden aufzuheben – aufgehen, um mit der so gewonnenen Vergleichbarkeit zu Faktoren einer schlechthin einheitlichen Lebensrechnung zu werden. –

Es ist nun höchst merkwürdig und führt erst in die letzten Tiefen der ethischen Stimmung Schopenhauers, daß alle auf diese Weise gedeuteten und bis in den Weltgrund hinabgeführten sittlichen Werte bei ihm doch nicht in der Form des Sollens auftreten. Nicht nur so, daß er dem Moralphilosophen, der nur zu erkennen, aber nicht zu befehlen hat, Recht und Pflicht des Moralpredigers abspricht; sondern auch für das sittliche Leben selbst leugnet er, daß das rein moralische, unbedingt wertvolle Handeln aus einem Sollen, aus dem Bewußtsein eines verpflichtenden Imperativs hervorginge. Es gebe gar kein anderes »Sollen«, als eines, das durch Lohn oder Strafe begründet und bedingt ist; keine andere »Pflicht«, als die das Gegenstück eines »Rechtes« ist, d. h. übernommen ist, weil man sich durch ihre Übernahme einen Vorteil gesichert hat. Das absolute, von jedem »Zweck« gelöste Sollen, die kategorische, um ihrer selbst willen gültige Pflicht, wie Kant sie lehre, sei eine nirgends realisierte, in sich widerspruchsvolle Begriffskonstruktion. Ich habe schon oben angedeutet, was nach dem inzwischen Gesagten deutlicher sein wird, daß diese Ablehnung eines ideell und schlechthin geltenden Sollens von der pessimistischen Absicht bedingt ist; denn gibt es eine Pflicht im Sinne Kants, eine Pflicht, die nur, weil sie Pflicht ist, und durchaus um keines inhaltlich bestimmten Ergebnisses willen erfüllt werden soll – so ist diese Erfüllung ein Wert des Lebens, der in die Lust-Leid-Bilanz

überhaupt nicht hineingezogen werden kann. Der Wert einer Handlung, die nicht um eines Zweckes, sondern um der Pflicht willen geschieht, ist ein ebenso absoluter, vor keiner höheren und ausgleichenden Instanz zu legitimierender, wie der Imperativ selbst, dem sie gehorcht, etwas Absolutes und nur durch sich selbst Legitimiertes ist. Diese Wertdimension, die die ganze Einheit des Schopenhauerschen Weltbildes zerstören würde, darf er nicht anerkennen. Aber dieses nur prophylaktische Motiv, das sozusagen ein bloßes Lokalinteresse der pessimistischen Philosophie repräsentiert, erschöpft die Bedeutung solcher Ablehnung des Kantischen Standpunktes nicht. Vielmehr handelt es sich hier um die allertiefsten und entscheidendsten Gegensätze, die die ethische Welt bis zu ihren letzten Fundamenten hinunter zwischen sich aufteilen. Es wird meine Aufgabe sein, zu zeigen, wie in der scheinbaren Plattheit jenes Schopenhauerschen Sollens- und Pflichtbegriffes, der beide sich im rein empirischen Zweckleben erschöpfen läßt, ein Gefühl und Bild des innersten Daseins sich ausspricht, das mit dem Kantischen zusammen die großen Möglichkeiten des ethischen Verständnisses unser selbst umschreibt.

Was hier einander entgegensteht, ist, kurz gesagt, die Überzeugung, daß unser Handeln die Äußerung eines fundamentalen und unabänderlichen Seins ist, und die andere, daß wir als Träger der praktischen Werte eine unendliche Bildsamkeit besitzen, die, ohne jede Präjudizierung durch ein einmal gegebenes Sein, jeglicher sittlichen Forderung restlos genügen kann. Es ist nicht ganz ausreichend, dies als den Gegensatz der Determination und der Freiheit zu bezeichnen. Denn diese letztere Alternative dreht sich eigentlich nur um die Möglichkeit davon, wie es zu einer jener Entscheidungen kommen könne. Diese selbst erst stellen das abschließende Urteil über unsere innerste Wesensbeschaffenheit dar, in ihnen formulieren sich die irreduziblen Gefühle, mit denen wir die Entscheidungen der letzten Instanzen in uns begleiten. Die Frage, wie weit sich dies zu der Naturkausalität fügsam oder antagonistisch verhält, ist hier sekundär, denn sie setzt jenen Gegensatz erst mit den Forderungen eines ganz anderen Gebietes in Beziehung, und die Sicherheit oder Schwierigkeit, mit der diese Beziehung herstellbar ist, darf jene Entscheidung, die einfach eine Tatsache des inneren Lebens begrifflich feststellt, zunächst nicht alterieren. – Weil das Sein des Menschen sein Wille ist, ist

Schopenhauer davon durchdrungen, daß die moralische Qualität des Individuums ihm von vornherein mitgegeben, angeboren ist, daß diese Qualität ein unveränderliches Sein ist, dem er, eben weil sie sein Sein ist, nicht entfliehen kann. Unser Tun ist mit und in diesem Sein bestimmt und ist nur das Mittel, durch das wir uns selbst allmählich kennen lernen. Die einzelne Handlung entscheidet sich nicht jedesmal von neuem und aus sich selbst, der Wille setzt nicht, wie die allgemeine Vorstellung ist und wie die Kantischen Konstruktionen es schließlich begründen wollen, in jedem Wahlfalle mit einer nur diesem Augenblick angehörigen, nur aus ihm geborenen Entscheidung ein; sondern weil wir ein für allemal so sind, wie wir eben sind, kann die Entscheidung nur nach einer durch dieses Sein vorgezeichneten Seite fallen. Damit ist – und dieses bildet den Drehpunkt unseres Problems – die Pflichtforderung mit ihrer Unbedingtheit verneint. Denn aus welcher Tiefe der eignen Vernunft und des Gewissens des Handelnden man diese auch herausholen mag, sie bleibt gegenüber dem Willen, der die Handlung zu entscheiden hat, immer ein Äußerliches, sie tritt ihm mit einem: Gleichviel ob du willst – du sollst! entgegen. Dies aber wird sinnlos, wo die Beschaffenheit des Willens, dem dieses Soll gilt, von vornherein festgelegt ist. Das Fichtesche: »Wer sagt: ich kann nicht, der will nicht« – drückt die vorbehaltlose Bildsamkeit der Seele für die jedesmalige, wie auch immer lautende sittliche Forderung aus und ist deshalb das Korrelat der kategorischen Imperative, der Pflicht, die aus einer Welt der Werte in die der Wirklichkeit hinein gilt, gleichviel, ob diese ihr gehorcht – weil sie ihre eigne letzte Instanz ist und ihre Legitimation in sich und nicht in der Wirklichkeit hat. Jede ursprüngliche, in dem individuellen So-Sein der Seele gelegene Schranke der Nachgiebigkeit gegenüber dem Gesetz ist damit abgelehnt, zugleich aber zweifellos eine für die gewöhnliche Begriffsbildung schwer überwindliche Schwierigkeit geschaffen. Denn jenes selbstherrliche Sollen, das unserm Willen vorgesetzt ist, muß doch selbst schon von uns irgendwie gewollt werden, da es sonst ohne jeden Angriffspunkt in uns in der Luft schweben würde: wir müssen es schon wollen, damit es zur Norm unseres Willens werden kann. Wenn Kant unsere »reine Vernunft« dazu designiert, solche, aus der Welt des Ideals stammenden Imperative unserm »Willen« vorzuhalten, der ihnen dann folgen oder nicht folgen könnte, so ist dies ersichtlich keinerlei Lösung, sondern eine bloße

Benennung des Problems. Ich gestehe, daß dieser seelische Vorgang, in dem wir, unsern hergebrachten Vorstellungen nach, unser ganzes Wollen sich oft genug gegen ein Sollen sträuben fühlen, das dennoch irgendwie ein Wollen sein muß, weil wir ihm, ohne daß jener Widerstand sich verminderte, schließlich folgen – ich gestehe, daß ich hierfür keine ausreichende, anschauliche Deutung kenne. Vielleicht liegt hier einer jener typischen Grundvorgänge vor, die wir nicht in ihrer Einheit erfassen, sondern nur durch einen Zirkel zwischen zwei Elementen beschreiben können: daß das Wollen sich nach dem Sollen richtet, das Sollen aber von vornherein schon ein Wollen sein muß. Oder vielleicht liegt in diesen Sollensvorstellungen und ihrer bald alles überwältigenden, bald völlig kraftlosen Bedeutung für unsere schließlichen Aktionen eine Form der seelischen Energie, deren Sonderart und Verknüpfung mit dem sogenannten Willen noch nicht durchschaut ist.

Wenn dies in der religiösen Substantialisierung so ausgesprochen wird: Herr, nicht mein Wille geschehe, sondern deiner – so ist dies freilich ein logisch-psychologischer Widerspruch; denn das, wovon ich will, daß es geschehe, das ist eben mein Wille, und ich kann nicht, wie der so Betende, wollen, daß geschieht, was ich nicht will. Allein dennoch ist damit eine innerlich wahre, für das Gefühl ganz unzweideutige seelische Tatsächlichkeit ausgedrückt, so wenig sie in unseren psychologischen Begriffen glatt aufgeht: die ideale Forderung an den Willen, innerhalb seines Wollens nicht mehr er selbst zu sein, eine Wirklichkeit zu werden, die nicht seine eigene, sondern die eines Sollens ist, dessen Inhalte ihre Würde ganz jenseits alles Wollens oder Nicht-Wollens stellen. Für Schopenhauer fällt diese Schwierigkeit fort, weil für seinen Standpunkt die dem Willen gegenüberstehenden, eine von ihm unabhängige Welt der Werte konstituierenden Imperative nicht bestehen können. Der Wille ist das schlechthin Einzige und Einheitliche, ist das Sein, das in der Entwicklung seiner gegebenen Qualität unmittelbar das Leben des Individuums mit seinen Werten und Unwerten trägt. Darum ist ihm die Erscheinung der Reue nichts anderes, als das Bewußtwerden, daß man nicht seinem eigentlichen Willen und Wesen gemäß gehandelt hat. Wo eine Leidenschaft den Intellekt so blendet, daß er die Gegenmotive gegen die von jener geratenen Tat nicht in ihrem ganzen Umfang sieht, während sie nach vollbrachter Tat und gestilltem Begehren fühlbar und erfolgreich hervortreten:

da werden wir inne, daß wir getan haben, was wir nach unsern hauptsächlichen und dauernden Willensmotiven nicht hätten tun dürfen; und dieses Innewerden sei die Reue. Nirgends vielleicht deutlicher als hier markiert sich die unversöhnliche Gegenrichtung zwischen den beiden ethischen Perspektiven. Wo ein objektives Sollen jenseits des Willens gesetzt ist, wird die Reue gerade bedeuten, daß der Wille sich selbst statt dem Sollen gefolgt ist. Gleichviel wie man dies psychologisch interpretieren mag: für diesen Standpunkt straft die Reue den nur sich selbst folgsamen Willen, seine mangelnde Bildsamkeit gegen die objektive Norm, welche ihm gleichsam in einem ideellen Raum gegenübersteht. Hier ist die Reue das Gefühl, das eine totale Wendung des Willens begleitet, eine Hinbildung seiner bisherigen Tatsächlichkeit zu der Norm, die nicht er selbst ist. Schopenhauer kann niemals eine derartige Änderung des Willens zugeben: er ist, was er immer war; was sich ändert, ist nur der Intellekt, der uns in gewissen Irrtumszuständen als unsere Absicht vorspiegelt, was diese garnicht ist, um dann, unsere wahre Willenstendenz erkennend, diesen Abfall von dem tatsächlichen Wesen unseres Willens schmerzvoll zu empfinden. Beide Deutungen werden den Tatsachen gleichmäßig gerecht. Denn was die Schopenhauersche scheinbar besser erklärt: daß der bösartige und gemeine Mensch es bereut, wenn er einmal anständig und selbstlos gehandelt hat – es bereut, indem er zu spät erkennt, daß er damit seinem eigenen eigentlichen Wollen untreu geworden ist – das ist doch auch der anderen Deutung zugängig. Für ein derartiges Wesen ist eben das sittlich Negative, die Imperative der Immoralität genau so objektive Norm, genau so seinem Wollen als ein, bald erfülltes, bald unerfülltes Sollen gegenüberstehend, wie dem gut angelegten Menschen das Sittliche. Man muß sich durchaus hüten, diese fundamentale Kategorie des aus sich gültigen Sollens, in ihrer einzigartig gleichzeitigen Nähe und Ferne zu unserem Wollen, mit irgend einem bestimmten Inhalt zu identifizieren. Vielleicht ist dieser Inhalt überhaupt, sogar innerhalb der normalen Moralität, für jedes Individuum ein irgendwie besonderer. Für den Menschen, der sozusagen seiner Idee, seiner Konstitution nach, für das Böse und Verderbliche bestimmt ist, erfüllt sich die Form des Sollens mit einem Inhalte, dessen Verfehlung in seinem Wirken ihn ebenso mit Reue erfüllen kann, wie wenn, nach der Schopenhauerschen Auffassung, diese Aktion die Verfehlung nicht der außerhalb des Willens selbst

stehenden Norm, sondern die der eigenen und individuellen Richtung des Willens selbst bedeutet.

Übrigens gibt es eine Reihe sittlicher Tatsachen und Wirkungen, die allerdings ihre tiefste Interpretation in der Schopenhauerschen Behauptung zu finden scheinen: daß in unserm Sein, aber nicht in der einzelnen Handlung – die nur die Erscheinung jenes Seins, des metaphysischen Willens in uns, ist – die entscheidende Instanz unserer Sittlichkeit und damit der Punkt liegt, auf den die Verantwortung sich eigentlich richtet. Gegenüber den oberflächlichen Vorstellungen, mit denen wir unsere Verantwortungsgefühle zu deuten pflegen, erscheint mir Schopenhauers Meinung als unvergleichlich tiefer: daß die Vorwürfe des Gewissens zwar unmittelbar das betreffen, was wir getan haben, im Grunde aber das, was wir sind. In der Tat: das eigentlich Bohrende des Gewissensvorwurfes, und daß das Schlimme und Niedrige, das wir je getan haben, im letzten Grunde etwas für uns selbst schlechthin Unverzeihliches ist, etwas, was man vielleicht vergessen, über das man hinwegleben kann, dessen latente, auf der Lauer liegende Furchtbarkeit aber für uns nie erlischt – das betrifft garnicht die Tat selbst, den einzelnen Willensakt, den Zustand, in dem wir uns in jenem Augenblick des Handelns befanden, sondern betrifft das ganz Elementare und Radikale: daß wir eben jemand sind, der so etwas tut, daß unser Sein so ist, wie es dieser Tat entspricht, daß unser Sein die Fähigkeit zu ihr ist. Was die triviale Moral lehrt: auf die Tat komme es im Moralischen nicht an, sondern auf die Willensabsicht hinter ihr – das ist erst hier zu seiner vollen Tiefe und Breite gelangt, wo der Wille nicht mehr als der einzelne, von einem bestimmten Anreiz entwickelte Impuls gilt, sondern als das fundamentale Sein, das keiner Zeit und keinem Wandel unterliegende An-Sich des Menschen. Hiermit verglichen erscheint jene populäre Zurückdatierung der sittlichen Verantwortung doch nur als der erste und vorläufige Schritt von der juristischen Beurteilung hinweg, der es nur auf die äußere Tat ankommt. Aber mit jenem ist man doch erst beim Moralismus angekommen, bei der für die tägliche Praxis hinreichenden Instanz des einzelnen Handlungswillens; dagegen ist jetzt erst hinter der im engeren Sinne moralischen Bedeutung jenes Weges vom Äußeren fort die letzte Station erreicht, die metaphysische; der ganze Mensch, d. h. sein absolutes, keinem

Wechsel zugängiges Sein, ist der Träger, die eigentliche Wirklichkeit jedes einzelnen – also nur erscheinenden – Guten oder Bösen und der Verantwortung dafür.

Von unseren einzelnen Verhaltungsweisen ist vielleicht die Treue das augenfälligste Beispiel für eine moralische Wertung, die sich auf das Sein jenseits des einzelnen Wollens richtet. Daß man jemandem innerliche Treue bewahrt, ist garnicht, oder wenigstens nur sehr teilweise und indirekt, durch bewußtes Wollen zu erreichen. Indem man sich weiterentwickelt, fallen oft die Voraussetzungen fort, unter denen das ursprüngliche innere Verhältnis möglich war, und man wird mit derselben Notwendigkeit treulos, mit der die Blätter welken, wenn aus dem Sommer der Herbst wird. Dennoch wird dies als ein sittliches Manko, das Bewahren der Treue als sittlicher Wert empfunden: wenn man so angelegt ist, daß jene abbiegende Entwicklung nicht eintritt, wenn die Empfindung, über die man nicht Herr ist, dennoch immer die gleiche bleibt, so ist man sittlich. Dieses Sein ist der tiefe und fundamentale Wille in uns, der über das entscheidet, wozu seine einzelnen, bewußten Äußerungen nicht zureichen und auf dem so, auch wenn diese letzteren keine Verantwortung tragen, diese nun dennoch lastet.

Endlich scheint mir eine noch diffizilere Beobachtung die tiefe Bedeutung des Schopenhauerschen Gedankens von dem verantwortlichen Sein zu enthüllen. Die Gesinnung, deren wir uns als unsittlicher bewußt sind, ist nicht immer die Ursache, sie ist auch oft die Folge der ihr entsprechenden Tat. Die Tat geschieht oft, soweit wir sie in der psychologischen Erscheinung verfolgen können, in Gedankenlosigkeit, aus momentaner Schwäche, durch Verführung, in einer Bedrängung und mechanischen Vergewaltigung durch die Umstände, kurz, in einer Art Halbschuld. Die geschehene Tat aber demoralisiert den Menschen, sie produziert nachträglich den ihr adäquaten Gesinnungsgrund. Wir haben oft nicht ein schlechtes Gewissen, weil wir demoralisiert sind, sondern wir sind demoralisiert, weil wir ein schlechtes Gewissen haben. Insbesondere durch die Summierung kleiner Verfehlungen werden wir oft hinter unserem eigenen Rücken schlecht, in einem Gesamtblick über unsere Vergangenheit sehen wir uns plötzlich auf einer viel tieferen moralischen Stufe, als sie dem Bewußtsein des einzelnen Augenblicks entsprach. Daß wir auf diese Weise schlecht

werden können, ohne von der Freiwilligkeit davon so recht durchdrungen zu sein, das bewirkt eine tiefe Mutlosigkeit, als ob man das Sinken doch nicht hindern könnte.

Was bei moralischen Tragödien dieser Art geschieht, ist vielleicht nichts anderes als was Schopenhauer meint: daß unsere einzelnen Handlungen, scheinbar aus immer von neuem einsetzendem Willensimpuls quellend, in Wirklichkeit nur die Gelegenheiten sind, durch die oder bei denen wir uns selbst kennen lernen. Aus dem Sein, das wir ein für alle mal sind, stammen all jene Handlungen, deren Verwebung mit äußeren Schicksalen sie sehr verschiedene Gesichter zeigen läßt, bis der Rückblick über viele uns plötzlich ein Gemeinsames in allen offenbart, das auf nichts anderes als auf uns selbst, den Schnittpunkt von allen, zurückweist. So lange wir der Zufälligkeit des Augenblickes, der Gunst und Ungunst äußerer und innerer Situationen eine wesentliche Rolle zuschieben, so lange glauben wir uns auch zu immer neuem Einsetzen, immer neuen radikalen Wendungen im stande. Erst erkennend, daß durch all jenes Zufällige ein einheitlich Stabiles, das das Entscheidende sein muß, hindurchgeht, sehen wir uns an eine Unveränderlichkeit unseres Seins gefesselt, die uns für unser Bewußtsein erst jetzt an eine nicht mehr zu erhöhende Stelle der moralischen Skala weist. Für all jene Einzelhandlungen, in denen der Willensimpuls und die Einwirkungen des Äußeren nicht auseinanderzukennen sind, fühlen wir uns so weniger verantwortlich; aber dieses ausschlaggebende Sein, gerade dieses nicht Redressierbare können wir nicht von uns ablehnen, für dieses, das wir sind, und nicht für die Einzelheit seiner Erscheinung, müssen wir einstehen.

Es wird sich nun leicht verdeutlichen lassen, wie diese »Freiheit« unseres Seins mit der Bestimmtheit unserer einzelnen Handlungen auf dem Boden jener Kantischen Voraussetzungen zusammen geht, die Schopenhauer akzeptiert hatte. Jede einzelne unserer Handlungen, im Reiche der Erscheinungen und in dessen Formen des Raumes, der Zeit, der Kausalität verlaufend, ist genau so naturgesetzlich determiniert wie die Form jeder Meereswelle oder jeder spielenden Flamme. Allein daß überhaupt ein Sein da ist, das und dessen fundamentales Wesen von jenen Vorstellungsformen aufgenommen und sozusagen vereinzelt wird – das ist ein absolut Gegebenes, aus den empirisch-ursächlichen Zusammenhängen nicht

Erklärbares. Das Sein überhaupt ist in diesem Sinne »frei«, weil es nichts außer sich hat, wodurch es bestimmt werden könnte, und weil es außerhalb jener, zwischen seinen singulären Erscheinungen spielenden Kausalverknüpfungen liegt; es ist nicht Erscheinung, für welche allein diese gelten, sondern der Grund oder die Voraussetzung der Erscheinung. Ist das Sein in einer seiner Erscheinungen erst einmal gegeben, so sind alle anderen notwendig determiniert; das Sein selbst aber brauchte nicht zu sein, es wäre damit keinem Gesetze, keiner Denknotwendigkeit widersprochen. Dies gilt ersichtlich auch für jenes Sein unser selbst. Der fundamentale Wille, der unser Sein ist, brauchte nicht zu sein, er brauchte in seiner ursprünglichen Beschaffenheit nicht so zu sein, wie er ist, weil er vor aller kausalen Determiniertheit existiert – wobei das Vor natürlich nicht das zeitliche ist, sondern das Vor der inneren Bedeutung und des metaphysischen Sinnes. Es wäre der Fehler aller Moralphilosophie, so äußert sich Schopenhauer, unser Sein als das unvermeidlich Gegebene, von vornherein Vorgefundene anzusehen, die einzelnen Handlungen aber in dem Sinne als frei, daß wir für jede einzelne, als hätte sie als einzelne auch anders sein können, verantwortlich sind. Umgekehrt: diese eben ist unweigerlich bestimmt, das Sein aber brauchte nicht und brauchte nicht so zu sein – was sich darin ausdrückte, daß es Wille ist. Wir können auf dieses Verhältnis, das an sich ein Mysterium ist, mit unsern ihm eigentlich unangemessenen Worten nur so hindeuten, daß wir unser Wesen durch einen unzeitlichen Willensakt setzen, daß wir dieser metaphysische Willensakt sind und nun freilich all unser Tun sich demgemäß notwendig und ohne weitere Wahlfreiheit entwickeln muß. Die Freiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit ist aus dem Tun in das Sein gerückt, weil nur dieses aus dem sich aus sich selbst gebärenden Wollen entspringt oder vielmehr mit ihm zusammenfällt. Dies ist die Motivierung jener tiefen Bemerkung Schopenhauers, daß die Schmerzen des Gewissens nach einer schlechten Tat nicht eigentlich die Handlung in ihrer singulären Bestimmtheit betreffen, sondern die Qualität unseres Wesens überhaupt, die wir durch jene nur erkennen; daß wir jemand sind, der so etwas tun kann, aus dessen ursprünglicher Beschaffenheit ein solches Tun hervorgeht – das ist die eigentliche Qual, die um so furchtbarer ist, als wir eben diese Beschaffenheit einerseits als frei, als unser ursprüngliches So-Wollen und andrerseits als völlig unabänderlich, unwiderruflich empfinden. Die

einzelne Tat als solche könnten wir wieder gutmachen, könnten durch eine Wendung unseres Handelns sie verbessern und austilgen, und so wäre die unauslöschliche Reue über sie nicht begreiflich; aber unser Sein steht fest, es ist das Zeitlose in uns, und an ihm haftet die Verantwortlichkeit, an ihm fühlen wir das Böse, das sich uns an uns offenbart, unserm tiefsten Grund entsprossen, den keine Reue erreichen und kein einzelnes Wollen umgestalten kann und das doch die Wurzel aller Reue und alles einzelnen Wollens ist.

Mit alledem konstatiert Schopenhauer die vielleicht tragischste ethische Situation: die volle Verantwortlichkeit für ein prinzipielles Sein, das nicht zurückzunehmen ist, dessen »Freiheit«, indem es seine Verantwortlichkeit gründete, zugleich seine Unwiderruflichkeit festlegte. Aller scheinbare Wandel unserer moralischen Beschaffenheit ist ihm entweder nur ein Wandel der äußeren Umstände, der jenes beharrende oder, populär ausgedrückt, angeborene Sein verschiedenartige Äußerungen gewinnen läßt, oder er besteht in den Änderungen des Erkenntnisbildes, das von dem An-Sich unseres Wesens, sehr allmählich und schwankend, erwächst. Allein an diesem Höhepunkt seiner Deutung des ethischen Problems offenbart sich wieder die tiefe Fremdheit gegen jeden Entwicklungsgedanken. Die absolute Stabilität unseres »an sich seienden« Charakters, über dessen Zeitlosigkeit und also Unveränderlichkeit hin alle Variabilitäten unserer »Erscheinung« spielen, reflektiert unmittelbar die eigentümliche Starrheit in dem Grunde seiner Natur – seit der Vollendung seines Hauptwerkes in seinem dreißigsten Jahre ist eine eigentliche Entwicklung seiner Geistigkeit nicht wahrzunehmen –, die mit der ungeheuren Beweglichkeit in allen oberen Schichten derselben das reine Urbild jener Lehre bietet. In Wirklichkeit scheint mir die von Kant hergenommene Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit – jene uns zukommend, insoweit wir als »Dinge an sich« gelten, diese, insoweit wir als Erscheinungen, in Zeit und Kausalität, betrachtet werden – uns noch nicht in die absolute Unveränderlichkeit der in zeitlosem Akte ein für allemal ergriffenen Willensrichtung zu bannen. Schopenhauer erklärt es für unmöglich, daß ein Mensch unter den gleichen Umständen das eine Mal so, das andere Mal anders handle, weil die äußeren Bedingungen in gleichmäßiger Naturgesetzlichkeit wirkten, die Änderung also von dem metaphysischen Willen ausgehen müßte, der aber, weil er

zeitlos ist, sich nicht ändern könnte. Warum aber, so kann man fragen, soll dieses letzte Sein in uns nicht auf einen Wechsel seiner Richtungen angelegt sein? nicht ein Anderssein in sich tragen, das sich in seiner zeitlichen Erscheinung als ein Umschlag, eine Wendung, ein sich ablösendes Ja und Nein darstellt? Schopenhauer läßt den Satz: der Charakter ist angeboren – ganz naiv mit dem anderen identisch sein: der Charakter ist unveränderlich. Freilich, in der Zeit kann diese Änderung nicht vor sich gehen, denn die Zeit ist nur eine die Erscheinungen ordnende Auffassungsform, die das An-Sich der Dinge nicht berührt. Wohl aber ließe sich denken, daß dieses An-Sich, dieses Grund-Sein, das doch die Erscheinung nach sich bestimmt – denn ein anderer metaphysischer Charakter würde auch eine andere empirische Erscheinung ergeben – eine Beschaffenheit besitzt, die sich als ein in bestimmtem Zeitmomente eintretender völliger Wandel unseres Wesens offenbart. Diese Struktur könnten wir freilich nicht beschreiben, allein auch Einheit und Unveränderlichkeit sind nur symbolische Ausdrücke für das Geheimnis und die Unsagbarkeit des Absoluten unter dem Wellenspiel unserer erscheinenden Natur, so daß auch jener transzendente Wandel und Entwicklung unseres Seins kein größeres Rätsel aufgäbe.

Es handelt sich hierbei keineswegs nur um eine begrifflich-spekulative Möglichkeit, sondern um den Gegensatz letztinstanzlicher Gefühle und Deutungen des inneren Lebens. Schopenhauer teilt nur das freilich äußerst verbreitete Vorurteil, daß das rein in sich selbst gegründete Transzendente, das der metaphysische Trieb dem Wechselspiel des Gegebenen unterbaut, in sich einfach und unwandelbar sein müßte; als könnte nur dies die Verfassung des fundamentalen, primären Daseins sein, während alle Entwicklung sozusagen eines Anstoßes, einer über das gleichsam Selbstverständliche hinausgehenden Motivierung und Schicksals bedürfte. Allein dies ist ein Dogma, vielleicht nur aus der oberflächlich beobachteten menschlichen Praxis entsprungen, da der Mensch im allgemeinen nur auf Anstöße von außen her, durch Motive von jenseits seines aktuellen Zustandes her zu Wandlungen und Entwicklungen veranlaßt scheint. Erhebt man sich aber über diese typische Denkgewohnheit, so steht dem zeitlos Unveränderlichen die andere Interpretation unseres Wesens mit gleichem Recht gegenüber: die Entwicklung, das Anders-Werden sei

der letzte innere Sinn dieses Wesens, die Form seiner metaphysischen Substanz – ohne Besorgnis, damit das Freie in uns in eine Zeitlichkeit zu degradieren. Denn hiervor bewahrt uns diese Analogie: wenn aus zwei Praemissen ein Schluß folgt, so ist dies eine Entwicklung, ein Herauswachsen des einen aus dem anderen, das doch nicht zeitlich ist; sondern es ist zeitlos gültig, daß der Schlußsatz besteht, wenn die Voraussetzungen bestehen. Wenn wir ein solches Verhältnis psychologisch verwirklichen, so gehen freilich diese voran, und jener folgt. Was wir aber mit diesem zeitlichen Prozeß meinen, die in ihm bewußt werdende Wahrheit, steht ganz jenseits dieses Nacheinanders, ist eine rein seinem Sinne nach erfolgende Entwicklung eines Inhaltes, die Einheit eines Gedankens, einer Wahrheit, die in dieser Stufenordnung ihrer Elemente besteht. Diesem Verhalten nun analog – zu mehr als symbolischem Ausdruck kann man es diesen Problemen gegenüber nicht bringen – ließe es sich denken, daß die tiefste Schicht in uns, an der Schopenhauer nur starre Unveränderlichkeit sieht, doch ihr Wesen an der Entwicklung hat, an Wendungen und Anderswerden vom Grunde her. Und da das Letzte in uns frei ist – weil es nichts mehr hinter sich hat, von dem es bestimmt werden könnte – so bedeutete Freiheit nicht wie für Schopenhauer die unwiderrufliche Entscheidung für eine Willensqualität, sondern lebte an den Wandlungen, an dem Auf- und Niedersteigen des innersten Lebens. Ersichtlich zeichnet sich an diesen metaphysischen Gegensätzen noch einmal die Stimmung des Pessimismus gegenüber der Erlösungsmöglichkeit im Fortschreiten und in der Wendung zu dem Unerwarteten, die den tiefsten Grund unseres Wesens in die radikale Gegenrichtung zu seiner Vergangenheit, und doch ebenso natürlich und notwendig wie diese, dirigiert. Die Schopenhauersche Deutung des moralischen Grundproblems aber schmiedet das Tun des Menschen unentrinnbar und wandellos, zugängig nur dem Wechsel der Umstände und der Einsichten, an ein Sein fest, das aber in sich, unterhalb des Tuns, mit dem es in die Erscheinung tritt, frei ist; und diese Freiheit, welche bloß negative Unberührtheit von der Kausalität der Erscheinungswelt ist, erhält ihre positive Bedeutung darin, daß jenes Sein Wille ist. Den einzelnen Inhalt des Willens erzeugt die Verkettung der Erscheinungen; daß wir aber im Ganzen des Lebens so wollen, wie wir wollen – das ist die ursprüngliche, mystische Tat unserer Freiheit. Und da das Leben fortwährend Wille ist und nichts anderes, so ist eben dieses Ganze des Lebens in

seinem tiefsten Sinne ein moralisches Problem.

Freilich ist damit das moralische Problem noch in einem weiteren als dem bisher erörterten Sinne verstanden. Die Leistung des Willens, durch die er sich von der Unseligkeit seines mit der Tatsache der Welt gegebenen Wesens erlöst, stand bisher zwischen dem Ich und dem Du. Er vernichtete – was immer nur in sehr beschränktem Maße möglich ist – den Widerspruch und die Selbstverzehrung, mit denen der Wille sich selbst vermittels seiner Spaltung in individuelle Erscheinungen trifft. Aber das bleibt ersichtlich sozusagen ein symptomatisches Verfahren, schon wegen des oben Betonten, daß wir die Bewußtseinsformen der Sonderung tatsächlich nie ganz überwinden können. Auf diesem Wege ist also die vollkommene Erlösung nicht zu erreichen. Auf ihm können wir im besten Fall einige der fürchterlichen Gegensätzlichkeiten, in die sich der Wille mit seiner Darstellung in der Welt der Sondergestaltungen begibt, nachträglich wieder gut machen; aber die Wurzel, aus der diese Gegensätzlichkeiten in uns und außer uns mit ihrer Qual immer von neuem wachsen, bleibt bestehen. Darum wertet Schopenhauer ausdrücklich die moralischen Tugenden » nicht als den letzten Zweck, sondern nur als eine Stufe zu demselben«. Als dieser letzte Zweck bleibt also nichts übrig als die Vernichtung des Willens. Für Kant konnte die Moral die höchste Stufe einnehmen, weil er über dem Willen eine Norm anerkannte, die dem Willen einen absoluten Wert verlieh. Für Schopenhauer, für den es keine Norm gibt, und für den alles Wille ist, kann die moralische Tugend, die doch immer eine positive Willenstat ist, eben deshalb keinen definitiven Wert enthalten. Ist alle Wirklichkeit Wille, und ist aller Wille Schuld und Leiden – so bleibt als das Wertvolle und Erlösende, wenn die Normen abgelehnt sind, in logischer Konsequenz nur das eine, einzige: die Aufhebung des Willens selbst. Wird der Weg, den der moralische Altruismus einschlug, die Niederreißung der Schranke zwischen dem Ich und einem Du, fortgesetzt, so steht an seinem Ende die Einheit des Ich mit dem gesamten Dasein, das Gefühl, daß wir in Wahrheit nicht Individuen, sondern der eine ganze, unteilbare Weltwille sind, und daß damit alles Leiden der Welt, alle Sinnlosigkeiten und Widersprüche in dieses eine wollende Ich gesammelt sind. Dies braucht natürlich nicht in bewußten Begriffen erfaßt zu werden, sondern ist ein Zustand des Seins, den nur das reflektierende

Bewußtsein in diesen Begriffen ausdrückt; man könnte sagen: die hiermit gemeinte Seele verhält sich so, ist so beschaffen, als ob sie von dieser Erkenntnis bestimmt wäre. Diese Bestimmtheit kann aber nur den Erfolg haben, daß in der Seele eine völlige Abwendung vom Willen eintritt. Denn warum sollte sie ihm noch anhangen, mit dem nichts als Qual, nichts als die entsetzliche Ziellosigkeit und Enttäuschung des Daseins gesetzt ist? Die instinktive Macht, mit der der Wille in uns lebt, ist in dem Augenblick gebrochen, in dem wir wissen – d. h. nicht mit dem Verstande, sondern mit unserem ganzen Sein und Wesen wissen, daß er nicht befriedigt werden kann, daß sein Sinn die Sinnlosigkeit ist. Wer dies erfaßt hat, dessen Wille kann durch nichts mehr erregt werden: die Erscheinungen der Welt, die sonst Motive für ihn waren, werden nun zu Quietiven, der Wille stirbt in sich, er hebt in einem Prozeß, den freilich ein empirisches Dasein des Lebens nie ganz zu Ende führen kann, die Erscheinung seiner Existenz auf, weil er deren Grund aufhebt.

Wie das gemeint ist, erhellt insbesondere daraus, daß Schopenhauer als den äußersten Gegensatz zu dieser Erlösung, diesem Sich-Aufheben des Willens von innen her, den Selbstmord ansieht. Der Selbstmörder verneine keineswegs den Willen zum Leben, sondern er wolle durchaus das Leben – nur nicht unter den Umständen, unter denen es sich ihm bietet. Wer wirklich dem Willen entsagt hat, erträgt alle Leiden, weil sich nichts in ihm mehr ihnen entgegensetzt, ja, sie sind ihm der erwünschte Weg, sich immer tiefer und überzeugter in der Wurzel seiner Person vom Willen zu lösen, und was er verabscheut, sind gerade die Genüsse und die Hoffnungen, weil sie die Gefahr erneuter Bindung an das Leben mit sich tragen. Der Selbstmörder aber, gerade umgekehrt, möchte sehr gern leben, wenn er nur mehr zu genießen und nicht so viel zu leiden hätte: gerade weil er nicht aufhören kann, zu wollen, hört er auf zu leben. Darum gewinnt der Selbstmörder keine Erlösung. Denn der metaphysische Wille in ihm ist nicht erstorben, sondern von äußerster Heftigkeit, von so großer, daß er sogar um seiner Hemmung durch das Leiden willen, seine eigene Erscheinung zerstört – wie er sonst, nach außen gewandt, die Erscheinung anderer zerstört. Sich selbst, nicht sein individuelles Phänomen, muß der Wille im Menschen aufheben, sonst bleibt – so drückt Schopenhauer dieses mystische Ereignis aus – das Ding-an-sich in ungestörter Existenz und mit ihm das ganze Leiden des Daseins,

dem der Selbstmörder gerade entfliehen wollte. – Freilich, diese verstandesmäßige Konstruktion gelangt nicht an ihr Beweisziel. Ohne weiteres wird man zugeben, daß, wer das Leben wirklich verachtet, keinen Grund hat, es sich zu nehmen, und wer dies tut, es nicht aus Haß des Lebens, sondern aus unglücklicher Liebe zu ihm tut. Aber andrerseits müßte Schopenhauer zugeben, daß, wer sein individuell-empirisches Leben zerstört, damit auch die Möglichkeit der Leidensempfindung aufhebt. Denn nur, wo der Wille sich das Organ eines empfindenden Gehirnes geschaffen hat, spiegelt sich sein Wesen in der Form der Qual. Gewiß vernichtet das Auslöschen des Willens die Möglichkeit des Leidens überhaupt; aber dessen bedarf es nicht, wenn das Auslöschen der Erscheinung seine Wirklichkeit ohne Rest abschneidet. Mehr als gegenüber irgend einer anderen Frage praktischer Werte betont Schopenhauer, daß die Argumente der bürgerlichen und theologischen Moral gegen den Selbstmord völlig unzureichend wären, daß er aus keinem anderen Grunde als um seiner metaphysischen Zwecklosigkeit willen verworfen werden dürfe. Und die Brüchigkeit seiner Argumentation, das Totschweigen der Tatsache, daß die dem Selbstmord freilich allein gelingende symptomatische Kur des Lebensleides, weil sie radikal ist, genau dasselbe leistet wie die Abtötung des Lebenswillens von innen her – mag noch so unverkennbar sein, so hat er doch mit der Unterscheidung und Degradierung des Selbstmordes gegenüber der wirklichen Verneinung des Willens einem ganz tiefen Wertgefühl seine Formel gegeben. Wer das Leben überwunden hat, wie der Asket, der weder im Ganzen noch im Einzelnen mehr vom Leben etwas will, braucht es nicht mehr gewaltsam zu vernichten, weil es für ihn schon zum Nichts geworden ist; wer es sich nimmt, beweist damit, daß er es nicht überwunden hat. Freilich besteht diese Entscheidung nur zu Recht, insoweit die letzte, wurzelhafte Bedeutung des Lebens in Frage steht; eine andere gilt gegenüber dem Leben als einer Reihe empirischer Schicksale und Taten, der auch der Tod eingeordnet ist. Hier mag ein unheilbares Körperleiden oder der Verlust aller Möglichkeiten, die Existenz mit einer irgend adäquaten Tätigkeit zu erfüllen, den Selbstmord rechtfertigen; er ist hier Sache einer verstandesmäßigen Abwägung einzelner Lebenswerte, nicht anders wie wenn die Amputation eines Gliedes in Frage steht. So kann der Selbstmord, so paradox es klingt, gerade in den weniger radikalen Fällen eher als begründet erscheinen; aber dem tiefen und totalen

Fertigsein mit dem Leben ist er nicht angemessen; diesem gegenüber gilt die Schopenhauersche Entscheidung – die er, wie so vieles andere, so tiefsinnig behauptet und so schlecht beweist –, daß das äußere Vernichten des Lebens ein ganz zweckloser und widersprechender Ausdruck der inneren Lösung des Lebens von sich selbst wäre.

Daß Schopenhauer aber vor jener merkwürdigen Lücke und Gewaltsamkeit des Beweises nicht scheute, liegt daran, daß ihn die unselige und doch mit seinem Denksystem untrennbar verflochtene Beschränkung auf Lust- und Leidwerte zwang, etwas viel Oberflächlicheres zu beweisen, als er eigentlich meinte. Seine Deutung der Erlösung des Willens durch Verzicht und Abkehr von allem Wollen geht doch nur darauf, daß das absolute, überindividuelle, grenzenlose Miterleben des Leidens der Welt in dem Subjekte einen Abscheu vor dieser Welt bewirkt, eine Abkehr von allem Dasein, d. h. von dem Willen, der dem Leiden die Wirklichkeit und der Wirklichkeit das Leiden bereitet. Um bei dieser Motivierung der Willensverneinung dennoch den Selbstmord verwerfen zu können, mußte er freilich die Tatsache umgehen, daß der Selbstmord das einzige Werkzeug, in dem das Leiden sich als solches erzeugt, den individuellen Organismus, beseitigt, ohne einen Rückstand und also ohne irgendwelche weitere Leidensmöglichkeit zu hinterlassen. Tatsächlich aber meint er etwas viel Tieferes, als sich innerhalb der dogmatischen Wertung nach Lust und Leid ausdrücken läßt – wie auch der ästhetische Genuß und der sittliche Wert in seinem eigentlichen Wissen und Instinkt viel wahrer und tiefer leben, als jenes Dogma ihm zu formulieren gestattete. Die Abkehr vom Leben, der asketische Verzicht auf alles Begehren, in dem Schopenhauer die Vollendung und Heiligung der Seele sieht, ist etwas sehr viel Weiteres und Fundamentaleres, als daß er sich bloß durch das Leiden – und wenn die metaphysische Einheit der Welt deren ganzes Leiden in die persönliche Seele hineinleitete – motivieren ließe. In dem Leben der heiligen Büßer und Asketen aller Religionen, in denen Schopenhauer die Verwirklichungen seines Ideales erblickt, tritt ein derartiger Grund der Willensverneinung sehr selten bemerkbar hervor. Und obgleich Schopenhauer in außerordentlich wahrer und einleuchtender Weise bemerkt, man dürfe alle die abergläubischen, kindischen und phantastischen Motive, die sich die Asketen selbst an der

Oberfläche ihres Bewußtseins für ihr Tun vorspiegeln, nicht für die wahren, tatsächlich entscheidenden halten – so darf man diese Diskrepanz zwischen dem Sein dieser Seelen und ihrer Vorstellung von den Gründen ihres Seins nicht zu jeder beliebigen Interpretation dieser Gründe mißbrauchen; die fruchtbare Idee Schopenhauers, daß die wirklichen Motive der Menschen ein eigentlich ganz zufälliges Verhältnis zu dem Bewußtsein ihrer Motive haben, hat zu unsäglichen psychologischen Willkürlichkeiten verführt, für die er selbst hier das Vorbild gegeben hat. Wir haben kein Recht, dem asketischen Heiligen jene spezielle, eudämonistische Begründung seines Sich-Abwendens vom Leben unterzuschieben; ein viel allgemeineres, ein Urphänomen vollzieht sich in ihm, das die Metaphysik des Willens unvergleichlich ausdrücken kann, wenn sie sich von jener Verquickung mit dem Pessimismus befreit. So grundlos das Aufsteigen des Lebenswillens ist, so grundlos ist sein Herabsinken, so wenig es zu motivieren ist, daß er sich überhaupt auf Ziele wendet – da vielmehr nur der Wechsel der einzelnen Ziele der Motivierung bedarf –, so wenig entspricht es einer angebbaren Anregung, daß der Wille sich gegen sich selbst richtet. Für den Blick, der von jenseits des Optimismus wie des Pessimismus herkommt, ist beides ein gleichmäßig wundervolles Schauspiel, wie der Reiz des Springbrunnens in dem aufwärtsdrängenden Strahle und seiner wie über lauter unsichtbare Hemmnisse siegreichen Kraft nicht mehr liegt als in dem niederfallenden, den nicht weniger mächtige Energieen zu seinem Ausgang zurücklenken. Denn dieses Erlöschen des Willens in der asketischen Resignation ist etwas völlig anderes als Schwäche des Willens; dem Willensschwachen fehlt es durchaus nicht an Willen, im Gegenteil, er pflegt viele Ziele und oft mit verzweifelter Heftigkeit zu begehren; allein es fehlt ihm die dauernde Konzentration auf das einzelne Ziel, sein Wille zerflackert, ohne die Form der Wirksamkeit zu finden. Der Wille des Asketen indessen besitzt gerade die höchste Konzentration und zugespitzte Wirkung, da er sich nicht auf äußere Objekte, die immer an der Peripherie des Ich liegen, richtet, sondern sich selbst zu seinem Gegenstande macht, nicht mehr die Welt, sondern sich selbst bezwingt. Daher sind es oft gerade die Menschen des leidenschaftlichsten, ja gewalttätigen Lebens, die um die Heiligkeit werben. Die Kraft des Willens, die sonst unruhig und aus sich herausführend bald dieses, bald jenes ergriffen hat, bleibt nun in

sich beschlossen, der Wille stirbt nicht mehr an den Dingen, die er doch nicht bezwingen kann, sondern an sich selbst. Die heilige Reinheit und Vollkommenheit des Lebens, die in dieser die Welt überwindenden, weil nicht mehr die Welt wollenden, Rückkehr in sich selbst liegt, ist freilich in ihrem Werte nicht zu erweisen, und Schopenhauer, der diesen Wert im tiefsten weiß, verkleinert die Größe seines Gedankens, wenn er ihn aus dem Leiden und seiner Aufhebung deduzieren will. Es ist die schlechthin metaphysische Wendung, die ihren Maßstab nicht an ihren Erfolgen, sondern nur an sich selbst und an ihrem Gegenstück, dem Ergreifen der Welt durch den sich bejahenden Lebenswillen, besitzt.

Aber mit der bewunderungswürdigsten Weite und Tiefe umschreibt die Willensmetaphysik die innere Bedeutung der asketischen Entsagung, indem sie die Welt der Erscheinungen aus dem Willen als dessen Geschöpf, Spiegel und Spielraum hervorgehen ließ. Denn damit wird aus dem letzten metaphysischen Grunde heraus gedeutet, daß dem Heiligen die Welt verschwindet, ihm zum substanzlosen, unwirklichen Schemen wird; was als ein Gleichnis zu gelten pflegt: daß dem Heiligen, dem Büßer die Welt »nichts ist«, gewinnt nun Unmittelbarkeit und Wahrheit. Indem er seinen Willen überwand, hat er die Welt überwunden, die nichts anderes ist als das Erzeugnis und der Reflex dieses Willens, als der Ort, den er sich durch sein Vorstellen schuf, solange er sich nach außen zu verbreiten begehrte. Der Wille, der sich bejaht, hat die Welt; der sich verneint, hat sie nicht mehr, weil er ihrer nicht mehr bedarf, und weil nur sein Bedürfen sie geschaffen hat. Über alles bloß Moralische und über alle Lust- und Leidfragen hinweg hat das Leben sich hier in sich selbst vollendet, ohne einen Rest Welt hinter sich zu lassen: mit der Erlösung von sich selbst hat der Wille auch all sein Außer-Sich in das Nichts aufgelöst, weil es jetzt nicht mehr von ihm geschaffen, durchströmt, erhalten wird. Für alle Zeiten hat Schopenhauer den Zustand des Heiligen, in dem der Wille sich selbst und damit die Welt aufgehoben hat, mit Worten gedeutet, wie sie nur die Sehnsucht des Unerlösten nach der Erlösung finden kann:

»Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen wie die

Schachfiguren nach geendigtem Spiel oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert, und der nicht mehr täuschen kann.«

VII - Die Menschheitswerte und die Dekadenz

Wie Schopenhauer nur einen einzigen absoluten Wert kennt: Nicht-Leben – so kennt Nietzsche gleichfalls nur einen: Leben. Wie für jenen alle sonst als selbständig anerkannten Werte: Schönheit und Heiligung, metaphysische Vertiefung und Sittlichkeit nur Mittel sind, die auf das Endziel der Verneinung des Lebens ausgehen, so sind diese und alle andern Güter und Vollkommenheiten für Nietzsche ein Mittel der Bejahung und Steigerung des Lebens. Mit dem definitiven Werte der Lebensverneinung hat Schopenhauer das Mittel gefunden, den Bewegungen des Lebens eine ideale Einheit zu geben, die doch nicht ein Endzweck ist – denn der Zweck des Lebens kann es nicht wohl sein, nicht mehr zu leben, vielmehr ist dies eine ganz einzigartige, der teleologischen ganz fremde Sinngebung – und zugleich mit dem absoluten Zweck doch auch die relativen aufzuheben, wie die Entwicklungsidee sie statuiert. Indem so das Leben rückwärts gedreht wird und einen Sinn nur an der Direktive, die es auf das tote Gleis führt, bekommt, wird die Aversion Schopenhauers gegen die »Geschichte« begreiflich. Er selbst freilich rechtfertigt sie anders: alle Wissenschaften und insbesondere die Philosophie habe es mit dem Zeitlosen und Allgemeinen zu tun, die Geschichte aber sei kein eigentlich würdiger Gegenstand des Geistes, weil sie sich nur mit dem Einmaligen und den individuellen Zufälligkeiten abgebe. Dies aber ist nur die logisch konstruierte Rechtfertigung für jene tiefer motivierte Abneigung gegen die Geschichte. Wo das Nacheinander der Tatsachen grundsätzlich jede Wertentwicklung ausschließt, können die Tatsachen sich nicht zu dem, was wir Geschichte nennen, zusammenfügen. Denn so fern man den Spekulationen stehen mag, die die Geschichte der Menschheit einem Endzweck und der Realisierung eines allbeherrschenden Wertes zuführen, so hängen doch die einzelnen Stadien abgegrenzter Epochen nur so zusammen, daß Ziele und Werte, in der einen angelegt, rudimentär, im Zustand des Strebens – in der andern zur Wirklichkeit, zu höheren Maßen, zu vollerem Sinne gelangen. Die Geschichte als

Ganzes zeigt vielleicht keinen Sinn, Fortschritt, wirkliche »Entwicklung«; aber wenn diese Kategorien nicht die je einander folgenden Momente verknüpften, so gäbe es keine Geschichte, sondern nur ein Geschehen. Es verkündet von vornherein den tiefsten Gegensatz Nietzsches zu Schopenhauer, daß geschichtliche Vorstellungen sein ganzes Denken formen; die Wertbegriffe, deren Steigen und Sinken ihm den Sinn des Weltprozesses, soweit der Mensch ihn trägt, ausmacht, sind spezifisch historischer Natur, das Bedürfnis nach Erlösung, bei Schopenhauer zu einem bloßen Nein allem Leben gegenüber erstarrt, befriedigt sich für ihn in der endlosen geschichtlichen Entwicklung unsrer Art. Die von Schopenhauer statuierte Scheidung: das einmalige, zufällig-individuelle Sich-Ereignen des Geschichtlichen und die zeitlos wertvolle, allgemeine Idee – hebt Nietzsche auf, indem ihm die innerhalb unsrer Artentwicklung herausgebildeten Werte, die Höhe- und Konzentrationspunkte des geschichtlichen Lebens in die Region des absolut Gültigen, dessen, was schlechthin sein soll, hinaufgehoben sind. Es besteht bei ihm die eigentümliche Kombination, die er selbst übrigens nie in logischer Abstraktheit, sondern sozusagen immer nur in ihren konkreten Anwendungen denkt: daß all die menschlichen Qualitäten, in denen das Leben sich bejaht: Willensenergie und Vornehmheit, Denkkraft und Milde, Gesinnungsgröße und Schönheit – ihren Wert zwar dadurch gewinnen, daß durch ihr Auftreten die Menschheit aufwärts geführt wird, daß sie aber doch keineswegs bloß Mittel sind; sondern indem sie jenen allgemeinen Zweck realisieren, besitzen sie eine in sich unabhängige Bedeutung, sind absolute Werte, die ihren Wertcharakter keineswegs erst dem Zwecke entlehnen, zu dem sie Mittel sind. Denn auch jenes Höhere, dem sie den Boden bereiten, das gesteigerte Maß des Menschentums besteht in nichts anderem als in den immer höheren, immer intensiveren Erscheinungen aller jener Qualitäten. Das Leben, so sehr es eine Urtatsache ist, die und deren Wert nicht aus Ursprünglicherem zusammenwächst, sondern nur als einheitliche »erlebt« werden kann, ist andrerseits, wenn man es sozusagen als historische Erscheinung ansieht, nichts als der abstrakte Name, der einheitliche Aspekt für jene einzelnen wertvollen Beschaffenheiten und Energien. Daß diese vorhanden sind – das eben ist Leben und zugleich der Träger seiner wachsenden Intensität, während alles, was wir klein und feige, stupid und häßlich nennen, an sich ein Minder des Lebens und

zugleich eine Minderung seiner Zukunft ist. Und weil es keine Grenze für die Fülle des Lebens gibt, haben jene Beschaffenheiten die einzigartige Stellung, in jedem Augenblick Zielstation und zugleich Durchgangsstation unsrer Wertverwirklichungen zu sein. In dieser Formulierung wird Nietzsches Lehre zur reinsten Darstellung des Entwicklungsgedankens, der den absoluten Wert in sich hineinzieht, statt ihn am Ende, also dem Prozesse selbst äußerlich, stehen zu lassen: die einzelnen Stadien des geschichtlichen Lebensprozesses, in denen er, rein als solcher, sich hebt und kondensiert, können trotz ihrer Relativität, ihres Stufencharakters dem künftigen, dem »Über«-Menschen gegenüber, von absolutem, nicht erst an ihren anderweitigen Folgen legitimiertem Werte sein, können diesen Wert rein als Sein, als Beschaffenheit besitzen – eben weil alle Zukunft, die sich über sie und aus ihnen baut, nur ein Mehr ihrer selbst ist, kein plötzlich, d. h. geschichtslos eintretender Umschwung des Daseins, wie ihn Kant und die Mystik, Schopenhauer und das Christentum lehren. Und so geht der geschichtliche Prozeß ins Unendliche, die Absolutheit des Wertes ist in seine relativen Stufen aufgelöst, kann an seinen vergänglichen und überleitenden Erscheinungen haften, ohne ihr Definitives, ihre nicht über sich hinausfragende Würde einzubüßen. Dadurch, daß das Leben sich in der Form des Geschichtlichen, d. h. des Endlichen, abspielt, kann es der absolute Wert sein, ohne daß der Weltprozeß ein Endziel – auch nur in der Idee – besäße.

Diese prinzipielle Vorstellung oder Empfindung von dem Wertsinn unsres Daseins, die gleichsam ideell in Nietzsche vorgezeichnet war, wurde nun durch die besondere Kulturlage, die er vorfand, in einer bestimmten, sein ganzes Denken beherrschenden Richtung theoretisch ausgemünzt. Oder vielleicht richtiger: weil die in jener Werttheorie ausgedrückte Stimmung ihn beherrschte, hat er die geschichtliche Welt, die er vorfand, in der folgenden Weise gedeutet. Im Lauf der Geschichte – dies ist sein grundlegendes Motiv – insbesondere seit dem Christentum, hat die Majorität, die naturgemäß aus den Schwachen, Mittelmäßigen, Unbedeutenden besteht, die äußere und innere Herrschaft über die Minorität der Starken, Vornehmen, Eigenartigen erlangt. Teils als Folge und Ausdruck, teils als Ursache davon sind die ursprünglichen moralischen Werte völlig umgewandelt worden. Es war, wie die Sprachgeschichte zeigt, ursprünglich »gut«, zu siegen, zu herrschen,

seine Kraft und Vollkommenheit erfolgreich, wenn auch auf Kosten andrer, zu entfalten; der Schlechte war der Unterliegende, der Schwächliche, der Unvornehme. Diesen Wertgegensatz haben die demokratisch-altruistischen Tendenzen, wie sie am klarsten im Christentum herrschen, umgeprägt: gut ist jetzt der Selbstlose, der auf das Sich-Durchsetzen verzichtet, der für andere, für die Schwachen, Armen, Untenstehenden lebt; ja diese selbst, die Leidenden, Entbehrenden, Zukurzgekommenen, sind die eigentlich »Guten«, die Seligen, derer das Himmelreich ist. Und die begreifliche Folge davon ist, daß selbst die Starken, die von Natur Befehlenden, die innerlich und äußerlich Unabhängigen sich nicht mehr natürlich und unbefangen, sondern nur noch mit schlechtem Gewissen ausleben – vor dem sie sich retten, indem sie sich selbst nur als Ausführer höherer Befehle gebärden, der Autoritäten, des Rechts, der Verfassung oder gar Gottes; so heucheln die, welche herrschen, die Tugend derer, welche dienen. Diese Wendung der sittlichen Interessen nach unten, diese Wandlung der sittlichen Würde: daß sie nicht mehr der Steigerung des Lebens, seiner Fülle, Schönheit, Eigenart zukommt, sondern dem Verzicht zugunsten des Schwächeren, der Hingabe des Höheren an den Tieferen – muß unabwendlich eine Herabstimmung, Vermittelmäßigung des allgemeinen menschlichen Typus zur Folge haben. Das Herdentier Mensch ist dadurch, daß es sich selbst, nämlich die Majorität, die Unterdrückten, die Zurückgebliebenen, zum Sollensinhalt der höheren und höchsten Exemplare gemacht hat, zum Sieger über diese geworden. Während der gesunde Lebensinstinkt auf Wachstum, Häufung von Kräften, Willen zur Macht geht; während nur der Gehorsam gegen diese Antriebe die Gattung ins Höhere entwickeln kann, sind durch die Umbiegung der Ideale nach unten die Instinkte und Kräfte verstümmelt worden, die die Gattung nach oben treiben. Die christlichen, altruistisch-demokratischen Wertbegriffe wollen den Starken zum Diener des Schwachen, den Gesunden zum Diener des Kranken, den Hohen zum Diener des Niederen machen; und in dem Maße, in dem dies gelingt, verkümmern die Führenden auf das Niveau der Masse, und alle scheinbare Sittlichkeit der Güte, Herablassung, Hingabe, Entsagung bringt eine immer tiefere Heruntersetzung des Typus Mensch und seiner oberen, aufwärts gehenden Werte mit sich.

Der Angelpunkt in dieser Gedankenverkettung ist dies: das

Christentum bedeutet die religiöse Weihe des sinkenden, verfallenden Lebens. Es gibt eine Äußerung des heiligen Franziskus – Nietzsche hat sie wohl nicht gekannt –, die die christliche Heiligung des Wertlosen, der Wertverneinung ohne jeden Vorbehalt zu bestätigen scheint: »Du willst wissen, warum mir die Menschen nachfolgen? Weil es die Augen des Höchsten also gewollt haben. Da sie unter den Sündern keinen geringeren, keinen unzulänglicheren, keinen sündigeren Menschen gefunden haben als mich, so haben sie mich auserwählt, um das wunderbare Werk zu vollbringen, das Gott unternommen hat; mich hat er erwählt, weil er keinen Niedrigeren finden konnte, weil er also Adel, Größe, Kraft, Schönheit und Weisheit der Welt zu schanden machen wollte«. Dennoch liegt hier ein ungeheures Mißverständnis Nietzsches vor, daher stammend, daß er keine spezifisch transzendente Natur, sondern eine auf Leben, Geschichte und Moral gestellte war. Darum blieb es ihm verborgen, daß ein wesentliches Maß seiner und der christlichen Wertungen unter dieselben Oberbegriffe gehören, wenn man nur die transzendenten Beziehungen und Glaubensvorstellungen des Christentums dazu nimmt und es nicht, wie Nietzsches Blickrichtung es freilich mit sich brachte, auf seine dem Irdischen zugewandten Rangierungen beschränkt. Vor allem: es kommt beiden ausschließlich auf die Seinsbeschaffenheiten des Individuums an, die für Nietzsche im Begriff des Lebens ihre Kulmination oder ihren Ausdruck gewinnen, im Christentum aber als Elemente einer höheren, göttlichen Ordnung, innerhalb deren sie ähnlich, wie ich es vorhin an dem Lebensbegriff Nietzsches zeigte, die eigentümliche Doppelstellung als Endwerte und als Glieder eines über sie hinweggreifenden Ganzen besitzen. Nietzsche übersieht im Christentum völlig diese Zuspitzung zu dem Eigenwerte der Seele, indem er das christliche Wertgefühl ausschließlich in den Altruismus verlegt. Nicht auf den, dem gegeben wird, sondern auf den, der gibt, nicht auf den, für den gelebt wird, sondern auf den, der lebt, kommt es Jesus an. Wenn der reiche Jüngling sein Gut an die Armen verschenken soll, so ist das keine Anweisung zum Almosengeben, sondern ein Mittel und Zeichen der Vollendung und Befreiung der Seele. Es handelt sich dabei um Unterschiede von der größten Zartheit, die in der praktischen Erscheinung nicht sichtbar werden, aber über den inneren Wertsinn des Lebens absolut entscheiden. Ob das Verhalten der Seele insoweit bedeutsam ist, als es ein Tun ist, auf Objekte

gerichtet und an der Wirkung auf diese sein Recht und seinen Wert gewinnend – oder ob ihre Beschaffenheit, die sich in allem Tun nur ausdrückt oder seiner nur als eines Mittels zu sich selbst bedarf, alles Recht und allen Wert in sich trägt – dies ist die große Alternative. Dabei ist jene Betätigung keineswegs nur im Sinn des äußeren Erfolges gemeint, sie mag vielmehr als bloßer »guter Wille«, als die wie auch immer auslaufende Bestrebung der Seele verstanden werden; das Entscheidende für diese Seite der Alternative ist nur, daß die Betätigung am Objekt, am Wohl des Nebenmenschen, an der Herstellung eines Werkes der Sinn der moralischen Existenz, der Träger ihres Wertes ist, auch wenn solches Tun rein als Vorgang in der Seele selbst angesehen wird. Dies ist die Wertsetzung Kants, der Demokratie, der sozialen Ethik. Aber mit ganz prinzipieller Wendung legt das Christentum und legt Nietzsche allen Wert der Seele in ihre rein innerlichen Qualitäten, ihr nicht aus sich heraustretendes So-Sein. Gewiß tritt dieses tatsächlich im Handeln aus sich heraus, muß es und soll es; allein nicht in dieser zentrifugalen Richtung, so sehr sie auf ihren rein sittlichen Wert hin angesehen sein möge, sondern in der zentripetalen liegt der Wert des Handelns, das nur eine Offenbarung oder eine Förderung jenes Beschaffenseins der Seele ist. Dieses mag nun, inhaltlich und seinen Äußerungen nach, bei beiden aufs weiteste divergieren: die Form der Wertsetzung, die Lage des definitiven Wertpunktes ist die gleiche. Innerhalb des Christentums drückt ein kalvinistisches Motiv dies mit eigentümlicher Paradoxie aus. Jede Seele sei durch göttlichen Ratschluß zur Seligkeit oder zur Verdammnis vorherbestimmt, ohne daß irgend ein irdisches Tun ihrer auf dieses Schicksal den geringsten Einfluß üben könne. Niemand aber kenne seine Prädestination, und es gäbe für sie nur dieses Erkennungszeichen: der zur Seligkeit Berufene handle auf Erden sittlich und tüchtig, der von vornherein Verdammte sei unmoralisch und wertlos. Mit diesen verschiedenen Verhaltungsweisen würde nicht etwa das künftige Los verdient und erworben, denn es stehe als die Beschaffenheit der Seele fest, sie seien dieser gegenüber metaphysisch ganz irrelevant. Wenn der Mensch also gut und tugendhaft handle, so geschehe es nicht, weil dies an sich religiös wertvoll sei, sondern nur, weil er darin, daß er es tut, hier schon ein Erkenntnismittel für seine religiöse Wertbestimmtheit besitze. So wunderlich hiermit das Verhältnis zwischen dem sittlichen Tun und seinem Werte gedreht ist, es

offenbart doch, daß es dem Christen im letzten Grunde nicht auf jenes, nicht auf Selbstlosigkeit, Hingebung, Demütigung als solchen, sondern ausschließlich auf die in sich ruhende Qualität der Person ankommt. Nietzsche hat dies nur verkannt, weil sein Blick nicht über jene inhaltlichen und Dokumentierungsverschiedenheiten hinaus auf den letzten Sinn der christlichen Wertsetzung ging. Der christliche Altruismus, so fern er dem Kraft- und Entwicklungsideal Nietzsches steht, teilt mit ihm doch den Gegensatz gegen alle im engeren Sinne bloß moralische und soziale Idealbildung: nicht in der altruistischen Handlung als solcher, sondern in der Heiligung und Seligkeit der Seele, die deren Innenseite bildet, liegt der abschließende Wert. Indem Nietzsche das Leben ausschließlich auf dem Gipfel des Erreichbaren und in seiner, von aller äußeren Verwebung unabhängigen Qualitätsbestimmtheit für wertvoll hält, tritt es völlig unter die Kategorie des Gefährlichen; je spitzer gleichsam die Kurve ist, auf deren Höhe allein es sich zu existieren lohnt, um so näher liegt die Gefahr des Herabgleitens, ehe die Höhe erreicht ist, des Schwindels, wenn man sie erreicht hat. Diese Form des Lebenswertes wird ihm zum Symptom der Wertlosigkeit aller demokratischen Ideale. Denn die Masse will es »gut haben«, will Sicherheit und Behaglichkeit. Man wird aber nie stark, wenn man nicht nötig hat, es zu werden. Der höhere Mensch will kämpfen; nur die Schwachen wollen aus ersichtlichen Gründen »Friede auf Erden«. Mag dies der breiten Masse des Philisteriums gegenüber gelten; dem Christentum gegenüber gilt es nicht. Denn dieses, mit seinen ungeheuren Entscheidungen für die Ewigkeit steht mehr als irgend eine Religion im Zeichen der Gefahr. Die klassischen Religionen hatten gar keine Analogie dafür; nicht einmal die indischen Religionen mit ihren Wiedergeburten, da die schlimmsten Erfolge einer Existenzperiode noch durch die nächsten wieder gut gemacht werden konnten. Nietzsche sah dies nicht, weil er das Christentum nur von seiner dem Irdischen zugewandten Seite her wahrnahm. Hier mochte das Christentum Frieden predigen; aber nicht aus Furcht vor der Gefahr, nicht, wie es Nietzsche versteht, als eine Art Volksversicherung, sondern nur, weil das Irdische ihm überhaupt gleichgültig war und nur diejenige Form haben sollte, in der es am wenigsten das unermeßlich gefährliche Ringen um die ewige Zukunft störte. Nur aus diesem negativen Grunde suchte es Frieden und Sicherheit, ungefähr wie die Ansätze zum Kommunismus, die sich in ihm finden, nicht wie der moderne

Kommunismus aus dem Interesse am irdischen Besitz, sondern gerade aus der Gleichgültigkeit dagegen hervorgingen. An diesem Punkt zeigt die Unfähigkeit Nietzsches, die Transzendenz des Christentums zu begreifen, vielleicht am augenfälligsten ihren Erfolg, ihn gegen die Verwandtschaften zwischen seiner und der christlichen Lehre blind zu machen.

Es begegnet freilich ein Motiv echt transzendenten Wesens bei Nietzsche, mit dem die Steigerung der Persönlichkeit in sich selbst, sonst in der Relativität des geschichtlichen Prozesses sich vollziehend, an das Absolute rührt. Es kann kein Gott sein, sagt er; denn gäbe es ihn – wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein! Aber so fantastisch und maßlos dies klingt, so bringt er damit doch nur ein Gefühl in die Form des höchsten Personalismus, das in andrer Form auch christlichen Strömungen des Innenlebens durchaus nicht ferngeblieben ist. Im Christentum lebt neben allem unendlichen Abstand und Niedrigkeit gegen Gott doch das Ideal, ihm »gleich« zu werden. Und dieses mündet in die Sehnsucht, die durch die Mystik aller Zeiten und Religionen geht: mit Gott völlig Eins zu werden, oder, mit dem kühnsten Ausdruck: Gott zu werden. Von der deificatio redet die Scholastik, für Meister Eckhart kann der Mensch seine Kreatürlichkeit aufheben und wieder zu Gott werden, wie er es seinem eigentlichen und ursprünglichen Wesen nach ist, oder, wie es Angelus Silesius ausdrückt:

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,

So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen

Und werden das, was er. –

Es ist diese selbe Leidenschaft, die auch Spinoza und Nietzsche erfüllt: sie können es nicht ertragen, nicht Gott zu sein. Beide aber hegen, wie auch jene frühe deutsche Mystik, die Voraussetzung, daß die Individualität, das Fürsichsein, die Besonderheit, sich nicht mit der Universalität, dem Allsein, dem Göttlichen, vertragen. Und von diesen beiden Motiven aus schließt Spinoza im Sinne der

Mystik und völlig konsequent: also gibt es keine Besonderheit. Denn in der Tat, wenn es nur Gott gibt, wenn die Individualität der Wesen eine bloße negatio, ein Nichts ist – so ist sie nicht. Und damit ist erreicht, daß das menschliche Wesen Gott ist. Was sie zu scheiden schien, die begrenzende Bestimmtheit, die andres ausschließende Sonderform des Ich ist überhaupt keine Wirklichkeit, kein wahres Sein, und so fließen wir in die ungeschiedene Einheit des Göttlichen ein. Wird aber so die Unerträglichkeit des Gegensatzes von Gott und Ich dadurch aufgehoben, daß das Ich fällt – so erreicht Nietzsche das genau Gleiche, indem er Gott verneint. Der Gegensatz wird vernichtet, gleichviel welche seiner Seiten man zum Opfer bringt. Zu einer Vereinigung des individuellen Ich mit Gott kommt es ja auch auf dem Wege der Mystik und Spinozas nicht, weil beide die Individualität aufheben, indem die deificatio eintritt. Ihnen genau wie Nietzsche ist das Nicht-Gott-Sein des Individuums so unaushaltbar, daß sie lieber entweder das Individuum oder Gott beseitigen, um nur aus der Qual der Gottferne erlöst zu sein. Nur Schleiermacher hat diesen Zwiespalt überwunden, weil er jene Voraussetzung nicht anerkannte: die Besonderheit und die göttliche Universalität schließen sich so wenig aus, daß umgekehrt jene allein die Form ist, in der diese sich darstellt – nicht so, als wäre sie dahinter und offenbarte sich in ihr, sondern Persönlichkeit, Einzigkeit ist die Art, in der das Universum lebt, ist seine unmittelbare, von dieser Form nicht trennbare Existenz. Darum lebt das ganze Universum, das Göttliche, in jeder Individualität, als jede Individualität. Wenn der Zwiespalt nicht besteht, fällt der Grund fort, um seiner Unerträglichkeit willen eine seiner Seiten zu leugnen. So lange aber an dem unversöhnlichen Gegenüber von Gott und Individuum festgehalten wird, ist die der christlichen Mystik analoge spinozistische Aufhebung der letzteren und die Nietzschesche Aufhebung Gottes nur die Auskünfte zweier verschieden gestimmter Seelen in der gleichen Schwierigkeit. Der Mensch, der auf Lösung der individuellen Form, Vereinigung mit dem All unter Befreiung von der personalen Besonderheit gerichtet ist, wird das Individuum opfern und Gott behalten; der andre, dem alle Ideale nur in der Form des individuellen Seins erwachsen, wird Gott zum Opfer bringen und die Persönlichkeit retten. Auch hier ist ersichtlich die Meinung Nietzsches keineswegs so paradox wie seine Ausdrucksweise. Nur sein Grundmotiv der Persönlichkeit als letzten

Daseinswertes zwingt ihn zu einem, von jenen scheinbar viel weniger exzentrischen Denkern so sehr abweichenden Schlusse aus Voraussetzungen des Fühlens und des Denkens, die er doch mit ihnen teilt.

Für das Christentum wie für Nietzsche handelte es sich nun darum, die vollendete Persönlichkeit, die der absolute Wertträger innerhalb der Welt ist, doch noch in einen übergreifenden Sinn und Zweckstruktur des Daseins einzubauen. Das Christentum erreicht dies durch die Idee des Reiches Gottes, dem die Seele diesseits wie jenseits ihrer irdischen Begrenzung angehört, Nietzsche durch die Idee der Menschheit, deren Entwicklung sich vermittels der immer vollkommeneren Individuen, d. h. in ihnen, als sie, vollzieht. Dies erhält seine ganze geschichtsphilosophische Bedeutung erst durch den Gegensatz, in den der Begriff der Menschheit hiermit gegen den Begriff der Gesellschaft tritt. Wo der moderne Mensch, Werte suchend, über das Individuum hinaussieht, macht er im allgemeinen an der »Gesellschaft« halt, als an der letzten Instanz der Wertbildung und Wertverleihung; vielleicht, weil derjenige Stand zu einem Träger erheblicher realer Macht und einem Gegenstand ethischen Interesses geworden ist, mit dem die Angehörigen der höheren Schichten nur durch die Tatsache, daß sie mit ihm zu einer »Gesellschaft« gehören, verbunden zu sein pflegen. An Klarheit läßt dieser Begriff etwa so viel zu wünschen übrig, wie der Begriff der »Natur«, der im 18. Jahrhundert ungefähr die gleiche Rolle gespielt hat. Beides sind Sammelbecken, in denen allerhand Vorstellungen über fundamentale Wirklichkeiten und ideale Normen zusammenrinnen; im weitesten Maße hatte bis dahin die Gottesvorstellung diese Funktion geübt. Offenbar braucht jede Zeit einen Begriff an dieser Stelle ihrer geistigen Systematik, einen Begriff, der hinreichend hoch und unbestimmt ist, um allen möglichen Interessen und Erklärungsbedürfnissen zu dienen, der die richtige Mischung von Mystik und Unmittelbarkeit besitzt, so daß die Bewegtheiten des Fühlens und die des Denkens sich in ihm treffen und damit die einen an den andern ihren vorläufigen Beruhigungspunkt gewinnen. Eine Zeitlang wirken solche Begriffe schlechthin dogmatisch, und eine Kritik ihrer Würde erscheint selbst freieren Geistern als Ketzertum; denn sie sind mit unsern elementaren und dauernden Forderungen, Gedanken, Gefühlen, die sich in ihnen zusammenfinden, jeweilig so eng assoziiert, daß ein

Zweifel an ihnen den Zweifel an jenen letzten Wesentlichkeiten und Innerlichkeiten zu bedeuten scheint. In Wirklichkeit ist die »Gesellschaft« eine der Formen, in denen die Menschheit, ihre Kräfte, ihre Inhalte, ihre Interessen, leben; aber auch auf die Form der rein individuellen Existenz, auf die Form der objektiven geistigen Inhalte, auf die Form des rein naturhaften Daseins, auf die Form ihrer Beziehung zu ihren religiösen und metaphysischen Grundlagen hin kann doch die Menschheit angesehen werden! Daß man sich bewußt wurde, ihr Leben sei in jedem Augenblick auch ein gesellschaftliches, die soziale – d. h. in der Wechselwirkung der Individuen die Bestimmtheit alles Einzelnen suchende – Betrachtungsweise sei in jedem Augenblicke irgendwie auf sie anzuwenden, dies hat dazu verführt, die Form sozialer Existenz mit der Tatsache der Menschheit überhaupt zu identifizieren. Der soziale – sozialgeschichtliche, sozialpsychologische, sozialethische – Gesichtspunkt, der einer unter vielen möglichen ist und tatsächlich eine der großen formgebenden Energien der Menschheit sichtbar macht, ist gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu dem Gesichtspunkt schlechthin geworden. Daß die Grenzen der Menschheit sozusagen räumlich, der Substanz nach, mit den Grenzen der Vergesellschaftung zusammenfallen, hat veranlaßt, sie auch nach den andern Dimensionen: den Inhalten, dem Sinn, den Funktionen nach als Wechselbegriffe anzusehen. Das Fundament nun, auf dem Nietzsche zu seiner geschichtsphilosophischen Wertlehre schreitet, ist seiner allgemeinsten Bedeutung nach damit zu formulieren, daß er die moderne Identifizierung von Gesellschaft und Menschheit durchbrochen hat; daß er im Leben der Menschheit, als solcher, Werte erkannt hat, die von der gesellschaftlichen Formung der Menschheit prinzipiell und ihrer Bedeutung nach unabhängig sind, obgleich sie selbstverständlich sich nur in einer auch gesellschaftlich geformten Existenz realisieren. Mit der gleichen Stimmung hat Goethe den ethischen Hauptproblemen gegenübergestanden. Ihn interessiert ausschließlich das »Allgemein-Menschliche«; dieses Einheitliche, das alle Gegensätze und Abgrenzungen der Menschenwelt durchzieht, gilt es zu fördern und zum Ausdruck zu bringen; so daß die ethisch-soziale Aufgabe, die sich immer über irgendwelchen Gegensätzen zwischen dem Ich und seiner Gruppe oder den Gruppen untereinander erhebt, ihm etwas Vorläufiges und eigentlich Gleichgültiges ist. Darum ist es doch nicht so banal, wie es uns heute scheint, wenn er gegen die Saint-

Simonisten bemerkt, es solle doch jeder bei sich anfangen und sein eignes Glück machen, woraus dann das Glück des Ganzen sich unfehlbar ergeben würde! Der Zusammenschluß in den mannigfaltigen Formen der Gesellschaft, mit ihren Werten wie ihren Konflikten, tritt vor den beiden andern Fundamentalbegriffen ganz zurück: vor der Menschheit und vor dem Individuum. Denn durch die ganze höhere Geschichte des Geistes hindurch, von den Zynikern und Stoikern bis zu Rousseau und dem modernen Kosmopolitismus, hängen diese beiden zusammen, als gegenseitig sich fordernde, und so in gemeinsamem Gegensatz zu dem gleichsam mittleren Gebilde der Gesellschaft stehende. So lebt für Nietzsche die Menschheit, der seine ganze Leidenschaft gilt, nur an den Individuen, er befreit die menschheitlichen Werte und Interessen von denjenigen Grenzen und Besonderheiten, die durch ihre ausschließliche Bindung an die Existenz in der Form der Gesellschaft gegeben sind; wobei er allerdings vielleicht die Bedeutung unterschätzt hat, die die sozialen Formungen auch für die Herausbildung jener rein individuellen Werte haben. Die Menschheit freilich besteht nur aus Individuen, als ihren definitiven Realitäten; die Gesellschaften dagegen sind so selbstgenugsame Gebilde, daß man vom sozialethischen Standpunkt her behaupten konnte, das Individuum sei überhaupt nur eine Fiktion, wie das Atom. Es ist sehr belehrend, durch welche entwicklungsgeschichtliche Synthese auch Nietzsche dem Individuum eine weitere Bedeutung gibt, die seine reine Isoliertheit überwindet. Auch ihm ist »der Einzelne, das Individuum ein Irrtum, es ist nichts für sich, kein Atom«. Aber nun nicht so, daß es in soziale Wechselwirkungen aufgelöst würde, in den Funktionen des Empfangens und Gebens innerhalb seiner Gruppe aufginge; sondern: »es ist die ganze Eine Linie Mensch bis zu ihm selber hin«. Die Gesellschaft kann nicht als ganze im Einzelnen sein, sie ist, für die soziale Auffassung, etwas für sich, der Einzelne kann nur in ihr sein; die Menschheit aber kann im Einzelnen sein, so daß Nietzsche nun fortfährt: »Stellt er die aufsteigende Linie dar, so tut das Gesamtleben mit ihm einen Schritt weiter«. Aus diesem tiefen Unterschiede im Seins-Sinne des Individuums ergiebt sich kein geringerer seines Wert-Sinnes. Der soziale Begriff des Individuums pflegt auf Ausgleichung zu drängen, das eine wie das andre ist nur ein Schnittpunkt gesellschaftlicher Fäden, und da diese Punkte für sich nichts sind und darum von sich aus und innerlich keinerlei

Verschiedenheit der an ihnen sich vollziehenden gesellschaftlichen Konfiguration begründen, so fordert die Gerechtigkeit, daß diese Konfigurationen in allen wesentlichen und Werthinsichten die gleichen seien. Und daraus folgt weiterhin die unbedingte Herrschaft der Vielen über den Einzelnen. Denn sind alle prinzipiell gleich, so sind Viele wertvoller und bedeutender als einer, so sind die Vielen, die »Gesellschaft« das Ziel und das Wesentliche und der Einzelne das an sich Irrelevante, das nur als einer unter Vielen, als einer für Viele existieren kann und existieren soll – ein Gegenüber, das für das Ideal des Menschheitsbegriffes gar nicht besteht, weil die Menschheit keine Sonderform jenseits der Individuen ist, die sie bilden, sondern ein jedes unmittelbar die ganze Entwicklungsreihe »bis zu ihm selber hin« darstellt. Das ist die Verbindung zwischen jener von Nietzsche konstruierten Wertkurve der Geschichte und seiner Vorstellung über Menschheit und Individuum. Die Menschheit verfällt, sobald nicht mehr die Qualität des Individuums – die eben ihre Qualität ausmacht – das Interessenzentrum bildet, sondern die ethische, soziale, altruistische Wendung des Individuums von sich weg zu den Andern, den Vielen. Und dies eben muß eintreten, sobald statt der menschheitlichen Synthese im Begriff des Individuums der Gesellschaftsbegriff die Führung übernimmt, jene Formung des Menschenmaterials, das über die Einzelnen selbst Herr wird, sie in sich auflöst und durch die so zustande gekommene ideelle Gleichheit unter ihnen logischerweise die Vielen zum Sollens- und Wertinhalt des Einzelnen macht.

Aber ersichtlich ist dieser Individualismus Nietzsches durchaus nicht der des Liberalismus. Denn dieser ist ein durchaus soziales Ideal – nur daß er, als Technik der sozialen Zweckstrebungen die Freiheit des Einzelnen, die Akzentuierung des individuellen Befindens setzt. Der Einzelne als solcher – der mit andern zu einer bloßen Summe vereint die Gesellschaft ergibt –, seine Vervollkommnung, Stärkung, Beglückung ist hier der Inhalt der Normen. Für Nietzsche aber kommt es auf den Einzelnen überhaupt, der als solcher das Element der Gesellschaft bildet, gar nicht an, sondern nur auf bestimmte Einzelne, die den andern nicht, wie es der Liberalismus will, mindestens a priori gleich, sondern gerade a priori ungleich sind. Es handelt sich für Nietzsche durchaus nicht um eine Parteinahme zwischen Sozialismus und individualistischem Liberalismus, sondern um einen Standpunkt

jenseits dieses Gegensatzes. Weder die Gesellschaft als solche noch der Einzelne, bloß weil er ein Individuum ist, geht ihn an; er will den Einzelnen weder als Einzelnen – und damit also jeden Einzelnen – noch als Element der Gesellschaft akzentuieren, sondern ausschließlich diejenigen Einzelnen, durch deren Wertqualitäten der menschliche Gattungstypus eine höhere als die bisher erreichten Stufen gewinnt.

Noch aber ist nicht deutlich, warum zwischen beiden Idealbildungen ein inhaltlicher Gegensatz bestehen muß, weshalb das altruistisch-soziale Ideal nicht die Vollendung des Individuums im Sinne der Menschheitsentwicklung tragen sollte. Darüber entscheidet nun eine weitere grundlegende Voraussetzung Nietzsches: die Überzeugung von der natürlichen Distanz der Menschen untereinander. Es ist eine naturgegebene Tatsache, daß zwischen den Individuen Unterschiede bestehen, die für ihn alle sittlichen Ideale demokratischer und sozialistischer Art zu Widernatürlichkeiten machen und die – dies ist der Drehpunkt der Gedankenentwicklung – eine entsprechende Verschiedenheit unter dem Sollen der so unterschiedenen Individuen stiften. Es ist der äußerste Gegensatz zu der sokratischen Auffassung, für die es nur eine Tugend gibt, die für alle die gleiche ist. Vielmehr, dies eben sei die Perversität der christlich-sozialen Entwicklung, daß zur Tugend für alle geworden ist, was nur Klassentugend ist: Demut und Gehorsam, Hingebung und Selbstlosigkeit. Das Durcheinandermengen der Forderungen, die an die verschiedenen Menschen zu stellen sind, ist ihm so widrig, wie wenn ein Organismus aus Gliedern, die ganz verschiedenen Arten angehören, zusammengesetzt würde. Und offenbar hat sich ihm die Erfahrung aufgedrängt, daß, was die Stärke der Schwachen ist, sehr oft die Schwäche der Starken ist. Die Verschiedenheit unter den Menschen besteht doch nicht nur in dem Sachgehalt ihrer Beanlagungen und Betätigungen, sondern auch in dem Werte dieser; nicht nur andre, sondern wertvollere Qualitäten hat der eine als der andre. Und diese tatsächliche Distanz bildet die große Chance, auf der die Hoffnung der Entwicklungslehre steht. Daß die ganze Menschheit in gleichem Schritt und Tritt aufwärts schreite, ist ein utopistisch-unsinniger Gedanke; nur indem sie in sich nach Werten differenziert ist, so daß einer oder wenige können, was alle zugleich nicht können – kann eine Entwicklung nach oben stattfinden. Von jener

Tatsache der Distanz aus gibt es zwei Wege. Der demokratisch-altruistische verneint ihre Berechtigung; sie ist zwar, aber sie soll nicht sein, die sittliche Aufgabe geht auf Nivellierung, sei es in den groben Formen eines mechanischen Kommunismus, sei es in den feineren: daß jedem die gleichen Chancen für die Gewinnung der Lebenswerte geboten werden, daß die gleiche Leistung auch den gleichen Lohn erhalte, daß die Arbeit nur nach ihrer Quantität, nicht mehr nach den Unterschieden ihrer Qualität gewertet werde, daß die Verschiedenheiten des Könnens entweder aus dem Vorrat sozialer Erwerbungen oder durch den Altruismus der bevorzugten Persönlichkeiten in ihrem Effekte ausgeglichen werden. Auf der andern Seite nun wird die Distanz zwischen den Individuen als der Sinn und der Träger aller menschheitlichen Entwicklung angesprochen, weil der große Troß so langsam vorwärts kommt, daß nur die Pioniere der Menschheit, die sich an das Tempo jenes nicht binden, auf ihrem Wege bemerkbar vorschreiten und ihre Grenzen weiter hinausrücken können. Und unvermeidlich wird, je energischer und erfolgreicher dies geschieht, der Abstand zwischen den jeweilig höchsten Exemplaren und dem Gros der Menschheit ein um so größerer. Wie für den rein sozialethischen Standpunkt jede individuelle Entfaltung, die nicht zugleich ein Sehen nach rückwärts, ein Mitnehmen der Zurückgebliebenen, ein Sich-richten nach den Möglichkeiten der Vielen ein Vergehen ist, so muß umgekehrt der Entwicklungslehre, für die die höchsten Exemplare der Menschheit die Länge ihrer Entwicklungslinie überhaupt markieren – ihr muß jedes Hintanhalten der Steigerung individueller Qualitäten, jede Verlangsamung des Weges nach aufwärts durch die Rücksicht auf die Zurückgebliebenen als eine Sünde gegen die Menschheit gelten. Dort soll der Mensch jedes gegebenen Stadiums zugunsten eines Höheren überwunden werden, hier soll sich der Mensch zugunsten der Tieferen, die zeitlich neben ihm sind, selbst überwinden. Daß »der Mensch überwunden werde«, gehört zu den fundamentalen Sehnsüchten des Menschen; in einem tiefsten Punkt in uns wohnt eine Feindseligkeit gegen alle Wirklichkeit unsres Daseins. Der Kampf gegen uns selbst, zu dem wir von diesem her, dumpfer oder deutlicher, aufgerufen werden, hat ein Ideal von im allgemeinen negativer Färbung wachsen lassen. Durch Ausrottung der Sinnlichkeit, durch Demut gegen Gott, durch Vernichtung des empirischen Ich durch das reine, durch Verneinung des Willens zum Leben habe der Mensch sich selbst zu überwinden.

Erst Nietzsche versucht diese Überwindung durch eine Kraftbewährung, welche sich auch im Menschen selbst nicht auf seine niederen Elemente zurückwendet – so wenig wie sozial zu den unter ihm Stehenden – sondern ausschließlich durch Steigerung der positiven Lebenselemente. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll – aber nicht, weil er zu viel ist, weil er etwas in sich birgt, das ihm abgezüchtet werden muß, sondern weil er zu wenig ist, weil das Positive in ihm so gesteigert werden soll, daß er sich selbst, jedes gegebene Stadium seiner, hinter sich läßt. Auch für Schopenhauer ist der Mensch etwas, das überwunden werden muß: aber für ihn ist er dabei der Überwundene, für Nietzsche der Überwindende.

Der ganze Gegensatz der Schopenhauerschen und der Nietzscheschen Moral sammelt sich in einem Punkte: das Mitleid, das für Schopenhauer die Substanz aller Sittlichkeit trägt, weil es die innerlich unmittelbare Form der Solidarität aller Menschen ist, wird aus eben demselben Grunde von Nietzsche aufs heftigste verworfen. Soziale Ethik ist, von ganz seltenen, vertieften Formen ihrer abgesehen, durchgängig eudämonistisch, sie erwächst an dem Elend, den Entbehrungen, der sonnenlosen Existenz der ungeheuren Majorität, sie ist der praktische Erfolg des Leidens der unteren Massen, oder vielleicht des Leidens überhaupt. Für Nietzsche aber ist, wie nachher noch auszuführen sein wird, das Leiden überhaupt kein ethisches Element, so wenig wie das Glück, da vielmehr nur das Sein des Menschen, nicht der subjektive eudämonistische Reflex dieses und der Schicksale Wert und ethisches Interesse besitzt; ja, das Leiden ist höchstens ein Mittel, durch Reaktion, Empörung und Kampf das Sein zu steigern. Er klagt den Mitleidigen an, daß er das Leid in seiner tiefen innern Notwendigkeit für die Entwicklung der Menschheit am liebsten abschaffen möchte. Vor allem aber ist ihm jene Solidarität der Wesen verhaßt, in der das Mitleid wächst und die mit ihm, auf der Seite des Gebenden wie des Empfangenden, das Fürsichsein der Persönlichkeiten und ihren Abstand nivelliert. Der Mitleidige entkleide das fremde Leid des eigentlich Persönlichen, er mache sich den Leidenden zur leichten Beute; es sei die Tugend, in der erfahrungsgemäß die Dirnen exzellieren – die Wesen also, für die das Aufsichhalten, die Reserve der Persönlichkeit am vollständigsten der Promiskuität, der wahllosen Hingabe gewichen ist. Das Mitleid bringt den Menschen am tiefsten zum andern

herunter und zwar, in der Mehrzahl aller Fälle, zu dem Schwachen, dem Verkommenen, dem Besiegten. Während dies gerade die an sich selbst wertvolle Aufgabe des sozial-ethisch gestimmten Menschen ist, gilt es für Nietzsche als die radikalste Verneinung der Distanz zwischen den Menschen, an der das Ideal der Entwicklung zu Kraft und Schönheit, zu Freiheit und Strenge lebt.

Diese gegensätzlichen Überzeugungen können sich gegenseitig nicht widerlegen, weil jede dies nur durch Berufung auf axiomatische Forderungen vermöchte, deren Entscheidungskraft die andre Partei gerade in Abrede stellt. Die Humanität, die Sorge für die Vielen, die Hingebung an die Mühseligen und Beladenen wird von der Nietzscheschen Lehre aus dem Punkte der letzten Wertentscheidung herausgerückt; und daß dies das Böse und Verurteilenswerte schlechthin ist, fordert für den andern Standpunkt so wenig noch einen Beweis, wie daß man, den logischen Widerspruch in einem Satze aufzeigend, noch beweisen müßte, daß er falsch ist. Wird andrerseits behauptet, die Qualität eines Individuums als solchen, die an irgendeinem einzelnen Punkt erreichte Höhe der Menschheitsentwicklung sei gleichgültig gegenüber dem Elend der Massen, der Unentwickeltheit des Durchschnittes der Menschen, der Ungerechtigkeit in der Verteilung der Güter – so hört für Nietzsche die Diskussion auf, weil ihm eben nur jene der absolute Wert des Daseins ist. Beweis und Gegenbeweis ist eben nur möglich, wo gewisse gemeinsame Wahrheiten anerkannt werden und die aufgezeigte Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit diesen von beiden Parteien als entscheidend anerkannt wird. In solchem Falle ist der Streit schließlich theoretisch-intellektueller Natur und muß prinzipiell geschlichtet werden können, weil es auf Grund feststehender Axiome nur eine Wahrheit geben kann. Zwischen der sozialethischen und der Nietzscheschen Wertlehre aber geht die Spaltung bis auf den Grund, es fehlt das gemeinsame letzte Prinzip, dessen nachgewiesene Harmonie mit der Lehre des einen auch den andern überzeugen würde; und darum stehen sich in ihnen nicht Gründe und Gegengründe gegenüber, nicht Meinungen, sondern Tatsachen, zwei menschliche Seins-Arten, die sich nicht mehr logisch überzeugen, sondern nur noch psychologisch überreden oder praktisch überwältigen können. Der Haß Nietzsches gegen das Christentum richtet sich prinzipiell gegen den Gedanken der Gleichheit vor Gott, als dessen Konsequenz erst

man die Wendung der praktischen Interessen zu den geistig Armen, den Mittelmäßigen, den Zukurzgekommenen ansehen kann. Daß die Seele jedes armen Schachers, jedes kleinen Lumpen und Dummkopfs denselben metaphysischen Wert haben soll, wie die Michelangelos und Beethovens – das ist der Scheidepunkt der Weltanschauungen. Und so wenig beiderlei Wertung einem Beweise unterliegt, so ist doch leicht ersichtlich, wieso jene Gleichheit gerade einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung völlig zuwiderlaufen muß. Wenn eine kontinuierliche Reihe vom Tier zum Menschen aufwärtsführt, zum mindesten in irgendeiner Weltperiode einmal aufwärtsgeführt hat, so ist die Grenze, wo die »Seele« beginnt, nicht zu bezeichnen; und selbst wenn diese festlegbar wäre, so doch nicht die zwischen der Tierseele und der Menschenseele; und wenn nun auch über diese kein Zweifel wäre, so würde doch, sobald überhaupt die Menschenseele ein Entwicklungsprodukt ist, diesseits jener Grenze erst die tiefste Stufe der Menschheit liegen, eine Seele, die der Tierheit näher liegt, als spätere, entwickeltere Staffeln der Seele. Gibt es eine Entwicklung bis zur Menschheit, so ist es unvermeidlich, auch eine Entwicklung innerhalb der Menschheit zu statuieren. Es ist doch das Wesen der Evolution, im Gegensatz zu der ein für allemal erfolgten Fixierung der Arten, daß jedes einzelne Wesen sozusagen eine Entwicklungsstufe für sich darstellt, daß, was man Art nennt, nur eine praktisch zweckmäßige Zusammenfassung einander nahe stehender Wesen ist, die durch Mischung und Gegensätze, Fortschritt und Rückschlag unendlich gegeneinander variieren. Dies ist der tiefere Grund, weshalb ein Fanatiker der Entwicklung, wie Nietzsche, Individualist ist und weshalb er der unversöhnliche Feind der »Gleichheit vor Gott« sein muß, die der Verneinung gerade jenes Gedankens die transzendente Weihe gibt.

Vielleicht ist die Gleichheit vor Gott ein ungeheures Übersteigern der Tatsache der Seele überhaupt, der gegenüber alle Unterschiede ihrer Inhalte und singulären Modifikationen so unbedeutend sind, wie es vor der Zweckmäßigkeit und Kulturbedeutung der Schrift, die in jeglichem Schriftstück liegt, ein verschwindender Unterschied ist, ob ein solches Schriftstück etwas deutlicher oder etwas »schlechter« geschrieben ist. Vielleicht also spiegelt sich ein Größenwahn des Seelenprinzips in der Idee, daß schließlich jede Seele als solche zur Seligkeit berufen ist; und wenn die

Höllenstrafen und die Gnadenwahl dies einzuschränken und zu balancieren scheinen, so erheben sich doch auch diese Ideen auf der Basis ebenderselben grenzenlosen Bedeutung der Seele, sie zeigen deren gleiche Akzentuierung, ja Einzigkeit innerhalb aller Werte überhaupt, nur mit negativem Vorzeichen, wie die Größe einer Summe dieselbe bleibt, ob sie hier als Besitz oder dort als Schuld besteht. Ihren vollständigsten philosophischen Ausdruck hat diese absolute Wertung der Seele im Idealismus Fichtes gewonnen, für den das Ich nicht nur die Welt, die nichts als seine Vorstellung ist, aus sich erzeugt, ohne für ein Ding-an-sich, das nicht Vorstellung wäre, Raum zu lassen; sondern das Ich erzeugt diese Welt, weil es Tätigkeit ist und Tätigkeit nur an einem Objekt, d. h. an der Formung, Durchdringung, Überwindung eines Objekts wirklich werden kann. Das Christentum spricht zwar auch von dem Überwinden der Welt, das mit jener Schätzung der Seele, bloß weil sie Seele ist, eigentlich gefordert ist; allein ganz vollständig wird es doch mit der Frage nicht fertig: wozu erst der Umweg über die Welt? warum hat Gott die Seelen nicht unmittelbar zur Seligkeit berufen? Die Welt bleibt hier der Seele gegenüber als eine dunkle und im Grunde unverstandene Notwendigkeit bestehen. Erst indem Fichte das Wesen der Seele in Tätigkeit und Produktivität gesetzt hat und diese ein Objekt fordert, wird begreiflich, weshalb es eine Welt gibt: die Seele muß sie schaffen, um etwas zu haben, woran sie sei, genauer: sich betätige, das sie mit sich durchdringen, d. h. überwinden und in seinem Eigenbestand vernichtigen könne. Diesem Absolutismus des Seelenwertes, dessen Konsequenz die Gleichheit vor Gott ist – denn im Absoluten gibt es keine Unterschiede – ist die Entwicklunglehre feindlich, weil sie den Menschen eng in die ganze übrige Natur verflicht, statt ihn ihr gegenüberzustellen. Schon daraus entstehen Relativitäten und Mischungen, die eine Gegendisposition gegen die fundamentale Gleichheit der Seelen schaffen, so daß ganz von selbst der Akzent auf die Höhepunkte der Seelenreihe statt auf ihre Gleichheit rückt.

Hier liegt die ganz tiefe Scheidung zwischen den entgegengesetzten Wertungsweisen: daß auf der einen Seite der Wert des Menschentums auf der Gleichheit seiner Exemplare beruht – sei es ihrer Wirklichkeit, sei es dem Ideal und Sollen nach –, für Nietzsche dagegen darauf, daß es Höhepunkte der Menschheit gibt, daß ihre innere Distanzierung dem Einzelnen einen Aufschwung und

Entwicklungsmaß über alles sonst bestehende Niveau hinaus gestattet. Man könnte das letztere für eine Steigerung des psychologischen Unterschiedsbedürfnisses halten. Unsre körperlich-seelische Struktur ist darauf angewiesen, daß uns dauernd Reize treffen, welche von den eben zuvor wirksamen irgendwie abweichen. Wenn eine Reihe von Sinnesreizen in uns Empfindungen auslöst, so wachsen die Empfindungen viel langsamer als die Reize, d. h. um die Empfindungen zu doppelt starken anwachsen zu lassen, müssen die äußeren Veranlassungen unter sich in viel rascherer Proportion als der der einfachen Verdopplung wachsen. Wir sind also nicht für die absolute Größe des Reizes empfindlich, sondern für den Unterschied, den der jetzige gegen den früheren aufweist. Alles, was wir Abstumpfung nennen, und was z. B., im einfachsten Fall, bewirkt, daß wir in der Stille der Nacht unzählige Geräusche wahrnehmen, die uns in dem uns ganz unbewußten dumpfen Lärm des Tages, der sie nicht weniger enthält, völlig entgehen – weist auf diese Eigenart unsrer Anlage hin, daß jegliche Beeindruckung uns nicht nach dem absoluten Maße ihrer Ursache oder ihres Inhaltes affiziert, sondern nach dem Zustand, in dem sie uns vorfindet, nach dem Hintergrund, auf dem sie sich malt; auf etwas höherem Gebiet ist die alltägliche Beobachtung längst fruchtbar gemacht worden, daß ein Vermögensgewinn, der den Armen schon beglückt, den Reichen noch völlig gleichgültig lassen kann. Ein je komplizierterer und übersinnlicherer seelischer Inhalt in Frage steht, desto mehr wird das Maß von Unterschied und Abgehobenheit, das ihm zu seinem inneren Erfolge verhilft, von der persönlichen Empfindlichkeit oder Abgestumpftheit abhängen. Mit der Steigerung der letztern steigt die Forderung immer entschiedeneren Andersseins und Sich-Heraushebens, damit es überhaupt zu einem Eindruck komme; wobei aber die Stumpfheit keineswegs nur einen natürlichen oder kulturellen Primitivzustand bedeutet – dieser enthält sogar eine manchmal besonders leicht ansprechende Empfindlichkeit –, sondern gerade das Ergebnis einer höchst verfeinerten, aber in ihren Verfeinerungen sich verbrauchenden Sensibilität ist. Die moderne Differenzierung der Persönlichkeiten, die arbeitsteilige Individualisierung des Tuns und Seins steht, was ohne weiteres einleuchten wird, mit einem Anwachsen der Unterschiedsempfindlichkeit in Bezug auf die Bilder der umgebenden Menschenwelt in Wechselwirkung. Indem nun in gewissen Schichten unsrer Kultur diese Besonderung und

Individualisierung einen äußersten Grad erlangt hat – bis zu einer Zuspitzung zum Umbrechen, zu einem Gefühl der völligen Isoliertheit, zu einem Fürsichsein, in dem einer sozusagen die Sprache des andern nicht mehr versteht – entstehen daraufhin zwei völlig divergierende psychologische Erfolge. Die Unterschiedsempfindlichkeit kann durch dieses Verhalten, das eigne wie das der sozialen Umwelt, gesättigt und überreizt sein, so daß das Bedürfnis nach einer entgegengesetzten Verfassung auftaucht, nach einem Herabsetzen der übersteigerten und unerträglich gewordenen Individualisiertheit; die mehr oder weniger ernsthafte Tendenz zum Sozialismus in den hier fraglichen Kreisen wäre dann, psychologisch ausgedrückt, das Ruhebedürfnis der Unterschiedsempfindlichkeit, die Sehnsucht nach einer Verfassung, in der das eigne Lebensgefühl und das Bild der Menschenwelt keine so gewaltsame Anspannung der Unterschiedswahrnehmung mehr fordert. Umgekehrt: gerade weil die Unterschiedsempfindlichkeit eine so reichliche Nahrung erhalten hat, von so weit distanten Reizen zu äußerster Leistung veranlaßt worden ist – gerade darum bedürfen wir immer zugespitzterer, immer weiter auseinandergetriebener Reize, um überhaupt noch zu empfinden. Die Nietzschesche Pointierung der einzelnen Höhenerscheinungen der Menschheit, seine Forderung immer wachsender Distanzen innerhalb ihrer ist so der Ausdruck der Abstumpfung eines, in der Richtung der modernen Individualisierung verwöhnten Empfindens, das zu immer gewalttätigeren Unterschiedsreizen greifen muß, wenn es sein eignes Leben fühlen soll. Die radikalen Gegensätzlichkeiten des Sozialismus und Nietzsches stellen sich hier als die Antworten zweier entgegengesetzter seelischer Dispositionen auf eine und dieselbe kulturpsychologische Tatsache dar; wie – wenn ein Gleichnis aus niedrigstem Gebiete erlaubt ist – ein durch gastronomische Reize abgestumpfter Geschmackssinn sich entweder zu ganz primitiver, rustikaler Kost oder zu unerhörten, alles bisher Genossene überbietenden Raffinements flüchten wird.

Wie sehr es sich hier um Gegensätze des sozusagen formalen Lebensgefühles handelt, die jeglichen Lebensinhalt unter sich aufteilen, wird recht daran ersichtlich, wie bei dem vielleicht eigenartigsten Antipoden Nietzsches, bei Maeterlinck, die demokratische Wertungsweise in die Elemente der individuellen Seele hinabsteigt. Wie für Nietzsche der Wert der Menschheit in den

einzelnen herausragenden Persönlichkeiten liegt, so betont er auch innerhalb des Einzellebens oft den Wert der einzelnen Stunde; auch hier sind es die Aufgipfelungen des Lebens, die Ausschlagspole unsres Pendelns zwischen Himmel und Hölle, in denen unsre Existenz ihren Sinn findet. Ganz umgekehrt leben bei Maeterlinck die höchsten Werte des Daseins in dem alltäglichen Dasein und jedem seiner Momente und bedürfen nicht des Heroischen, des Katastrophenhaften, der exzeptionellen Taten und Erlebnisse. Mit außerordentlicher Feinfühligkeit bemerkt er, daß gerade diese, das Ungewöhnliche und Exzessive, auch wenn sich eine Grandiosität der Moral, der Temperamentswerte, der Leistungen darin ausdrückt, immer etwas Zufälliges und Äußerliches haben, nie ohne Zusatz aus dem Material von Welt und Schicksal zustandekommen. Das wirkliche Ich aber, die sichere Ganzheit der Seele liegt in dem Dauernden, in den tausend Elementen des ununterbrochenen Daseins. Alle großen Leidenschaften, unerhörten Aufschwünge, wilden Genüsse mögen wir durchkosten; aber ihr Ertrag ist doch nur, was sie für die stillen, namenlosen, gleichmäßigen Stunden zurücklassen, und daß sie uns die Augen für deren Tiefen und Schönheiten öffnen, die wir nur ohne diese exaggerierende Interpretation nicht wahrgenommen hätten. Diese Herabsetzung des Ungewöhnlichen zu einem Mittel, das Gewöhnliche zu vergeistigen, diese Wertung des Alltäglichen, in welchem allein die dauernde, alle Zufälle überlebende Innerlichkeit des Menschen sich dokumentiere – ist die tiefste philosophische Wendung der demokratischen Tendenz. Unser Glück und unsre Würde haben ihren eigentlichen Platz auf dem beharrenden Niveau unsres Lebens, in dem, was allen unsern Erlebnissen und Taten gemeinsam ist – wie dem Sozialismus das das Wesentliche ist, was allen Menschen gemeinsam ist –, nicht in dem Außerordentlichen, sondern in dem Gewöhnten, nicht in dem Unwahrscheinlichen, sondern in dem Zuverlässigen; denn hier allein wohnt eigentlich unsre Seele, insofern sie von allem Äußeren, allen Chancen des Zufalls, allen bloß momentanen Erregungen unabhängig ist. In die moderne Bemühung, das Leben seinem Werte nach zu verstehen, um deretwillen diese Darstellung Schopenhauers und Nietzsches unternommen wurde, ist dieser Nietzsche-Gegner deshalb hier eingestellt worden, weil die Demokratisierung des inneren – und, als deren Folge und Erscheinung, auch des äußeren – Lebens bei ihm durchaus keinen Verzicht auf jene besonderen Qualitäten,

Vertiefungen, Entwicklungen bedeutet, die Nietzsche nur durch die aristokratische Differenzierung und Distanzierung der Elemente, nur in den Unvergleichlichkeiten der Pioniermission erblickt. Es ist dasselbe, was gleichzeitig die Arbeiter-Plastik Meuniers anschaulich gemacht hat: den individuellen, aristokratischen, ästhetischen Wert und Reiz des Einzelnen, der doch gerade nur als ein Gleicher aus einer Menge hingestellt ist. Maeterlinck und Meunier haben – mindestens ihrer Absicht nach – in der Form der Metaphysik und der Kunst das erreicht, was in der Form der sozialdemokratischen Praxis nur durch den Verzicht auf diejenigen Lebenswerte erreichbar ist, die für Nietzsche dem Leben seine Bedeutung geben.

Man kann den fundamentalen Gegensatz zwischen den sozialen und den menschheitlichen Werten in der Form, die Nietzsche diesen gegeben hat, nun prinzipiell so ausdrücken. Den Wert des Zustandes einer gegebenen Menschengruppe hat man im allgemeinen der Summe der Werte eudämonistischer, kultureller, charakterologischer Art gleichgesetzt, die im Nebeneinander und im Nacheinander den einzelnen Wesen zuteil werden; die Bedeutung einer Existenzform, Handlung oder Institution ergab sich sozusagen durch Multiplikation der Breitendimension mit der durchschnittlichen Höhendimension der Werte, die sie enthielt oder bewirkte. Demgegenüber entscheidet für Nietzsche ganz allein die Höhe des höchsten, in einer Menschengruppe überhaupt erreichten Punktes über den Wert, den sie darstellt. Nicht daß tausend Menschen ein mittleres Maß von Glück, Freiheit, Kultur, Stärke besitzen, erscheint ihm wertvoll; sondern daß wenige, oder allenfalls nur ein einziger ein exzessives Maß dieser Werte und Kräfte in sich verwirklicht, sei es selbst um den Preis, daß jene tausend im äußersten Tiefstand beharren – das ist ihm der Sinn, der ideale Endzweck unsrer Gattung. Wie hoch der Typus Mensch steht, wird für ihn nicht vermittels des Durchschnitts der jeweils betrachteten Individuen entschieden, sondern durch die jeweils höchste Spitze, die das Menschentum unter ihnen erreicht hat. Zwischen diesen Schätzungsweisen gibt es ersichtlich keine Verständigung und Vereinigung, weil der Gegensatz, genau angesehen, nicht den Wert dieser oder jener Wirklichkeit betrifft, sondern vielmehr den Maßstab, nach dem überhaupt Werte abzumessen sind. Es gibt kein logisch zu entscheidendes Recht und Unrecht zwischen zwei Gesinnungen, deren eine den Wert eines

Elementenkomplexes aus dem Durchschnitt der Werte aller einzelnen Elemente gewinnt, die andre aus dem höchsten, innerhalb seiner dargestellten Werte, gleichviel, an wie vielen Elementen er sich findet. Auch lassen sich beide hier nicht etwa so zusammenbringen, daß die Struktur der Gesellschaft nach weiten Rangdistanzen, nach bedingungsloser Steigerung der zum Höchsten befähigten Elemente auch den sozialen Durchschnitt am wirkungsvollsten hebe; daß die Gesamtwerte einer Gruppe, selbst auf ihre Summe angesehen, bei der äußersten aristokratischen Differenzierung ihr Maximum erreichten. Dies wäre der Standpunkt einer Sozial-Aristokratie, in der die aristokratische Ordnung das Mittel zur Wohlfahrt des Ganzen ist; aber dies mit Nietzsches Prinzip zu verwechseln, wäre das gröbste Mißverständnis. Denn daß ein Höhepunkt menschlicher Qualitäten erreicht werde, ist für ihn absolut nicht Mittel zu irgendeinem sozialen Gut oder Fortschritt, sondern ist ihm schlechthin Selbstzweck – wenngleich nicht, was später noch zu behandeln sein wird, um des egoistischen Befindens der Personen willen, sondern weil der Typus Mensch sich damit gehoben hat; aber auch dazu ist jene Maximisierung der personalen Werte nicht etwa ein Mittel, wozu die Menschheit ihrem Werte nach etwas außerhalb dieser Erscheinungen sein müßte, sondern unmittelbar in und mit ihnen ist die Menschheit einen Schritt weiter entwickelt. Also auf dem Boden der Sozial-Aristokratie sind die beiden Wertmaßstäbe für einen Elementenkomplex: nach der Summe oder dem Durchschnitt und nach der Höhe ihres höchsten Elementes – nicht zu versöhnen.

Die Nietzschesche Schätzungsart ist gewissermaßen eine Umkehrung der Theorie des »Grenznutzens«. Wenn von einer Ware ein bestimmtes Quantum am Markte ist und für jeden Teil ihrer durch Angebot und Nachfrage ein bestimmter Preis bedingt wird, so wird ein neues, an den Markt gelangendes Quantum, da die dringendste Nachfrage bereits durch das schon vorhandene gedeckt ist, nun einen geringeren Preis erlangen. Es muß, wenn der Kaufprozeß ganz ungestört verläuft, das erste Quantum teurer sein als das zweite, das zweite teurer als das dritte usw. Und nun hat man beobachtet, daß der Preis für jedes Teilquantum einer gleichzeitig angebotenen Ware nicht höher ist, als ihrem, nach diesem Prinzip geschätzten letzten Teile zukäme. Ganz im allgemeinen kann man also sagen, daß die Gesamtheit einer Ware

nicht mehr gilt, als denjenigen Preis, mit dem das billigste Teilquantum ihrer zufrieden sein muß. Auch hier wird also der Wert unsrer Elemente nicht von einem Durchschnitt, sondern von einem Extrem bestimmt, nur freilich von dem, das der Nietzscheschen Wertungsweise entgegengesetzt ist – weil in dem wirtschaftlichen Falle der Wunsch des Bewertenden – des Käufers – auf Niedrigkeit des Preises, in dem Fall des Menschheitswertes aber die Sehnsucht auf Höhe des Wertes geht.

In den religiösen, soziologischen, ethischen Wertreihen spielen die Bestimmungen von ihren Polen aus und die von ihrem Durchschnitt hergenommenen mannigfach durcheinander. Um eines Gerechten willen soll Israel verschont werden. Der Glanz, den eine Familie oder sonstige Gruppe durch ein sehr hervorragendes Mitglied erhält, besteht oft in merkwürdiger Unabhängigkeit von dem Wert und der Bedeutung, die sie im übrigen und im Durchschnitt besitzt. Andrerseits hat die Solidarität, die namentlich auf primitiveren Stufen verschiedenster Typen die gesellschaftlichen Gruppen vereinheitlicht, meistens eine nach der pessimistischen Seite hin gehende Folge: Strafe und Rache machen für die Missetat des einen Mitgliedes die Gesamtheit aller solidarisch haftbar, für die Praxis wie für die Gesinnung tritt das Ganze unter das Zeichen der Sünde seines Gliedes – sehr viel mehr, als eine Guttat des Einzelnen dem Ganzen angerechnet wird. Wo innerhalb des rein Ethischen die Elemente eines Einzelwesens in ihrer Bedeutung für den Wert seiner Ganzheit zum Problem werden, wird dieses in sehr mannigfaltiger Weise gelöst. Eine typische Empfindungsweise symbolisiert sich in der »Waage« des jüngsten Tages, auf der unsre guten und unsre bösen Taten gegeneinander abgewogen werden und das von den einen nicht ausgeglichene Gewicht der andern über Verwerfung oder Seligkeit entscheidet. Dies ist die Wertungsmaxime nach dem gesamten Fazit, dem »Durchschnitt«: das Ganze ist definitiv wert, was die Summe seiner – positiven und negativen – Elemente wert ist. Aber auch die von einem einzelnen gesteigertsten Element ausgehende Schätzung des Ganzen findet sich hier. In dem Urteil der Menschen über Menschen ist es nichts Seltenes, daß eine einzige sehr böse oder sehr gute Tat das Bild der Gesamtpersönlichkeit völlig unwiderruflich feststellt und jener gegenüber alle Gegeninstanzen eines guten oder bösen Tuns dieses Bild überhaupt nicht mitbestimmen, ja daß auch die niederen

Faktoren der definitiven Wertrichtung eigentlich gar nicht steigernd mitgewirkt haben: daß ein Mensch dieses eine ganz Gute oder ganz Böse getan hat, reicht völlig aus, seine Gesamtpersönlichkeit in die damit bezeichnete Höhe oder Tiefe zu stellen, unabhängig von allem, was sie sonst noch an Rangierungsgründen enthalten mag. Und zwar tritt solche Schätzung des Ganzen ausschließlich nach dem zu äußerst erreichten Punkte der Wertskala keineswegs nur seitens Dritter ein, sondern das Subjekt selbst gewinnt oft genug an dem Besten oder an dem Bösesten, was es getan hat, eine überhaupt nicht mehr zu erschütternde Sicherheit oder eine nicht zu verlöschende Verzweiflung über sich selbst. Gewiß sind solche Wertungsreihen niemals prinzipiell oder gar abstrakt festgelegt; aber die wirklich vollzogenen Wertungen enthalten, reiner oder gemischter, immer diese Maximen: daß ein Ganzes wert ist, was die Summe seiner Elemente wert ist – und, vielleicht weniger häufig, weniger auf der Hand liegend, aber darum nicht weniger entschieden, daß es wert ist, was das zu äußerst, positiv oder negativ, wertvolle Element unter allen, die es bilden, wert ist.

Die zutreffendste Analogie der Nietzscheschen Wertungsmaxime findet sich auf dem Gebiete der Kunst. Den Wert einer kunstgeschichtlichen Epoche, in der sich ein Genie höchsten Ranges neben einer großen Anzahl völlig minderwertiger Begabungen erhebt, wird uns unvergleichlich über einer andern stehen, in der die »Durchschnittsbegabung« viel erheblicher ist, in der eine große Anzahl »achtbarer« Talente wirken. Und ebendieselbe Wertungsweise wenden wir an die Reihe der Produktionen eines einzelnen Künstlers. Was uns Tizian und Rubens, Shakespeare und Goethe, Bach und Beethoven sind, wird seiner Höhe nach keineswegs durch die Durchschnittshöhe der Leistungen auch dieser Großen bestimmt. Jeder von ihnen hat, im Laufe eines ungeheuer ausgedehnten Schaffens, eine große Anzahl ganz gleichgültiger, ja oft erstaunlich minderwertiger Produkte erzeugt, und wenn wir diese mit ihren höchsten Leistungen zu einem Gesamtresultate aufrechneten, so würde ihre tatsächliche Bedeutung für uns arg zu kurz kommen. Vielmehr, sie spielen ihre Rolle für uns ausschließlich als Schöpfer ihrer höchsten Werke, jeder von ihnen ist uns als Ganzes so viel wert, wie der Höhepunkt oder die Höhepunkte seiner Leistungen uns wert sind. Und so ist es schließlich mit den Persönlichkeiten jeder Art, deren Bedeutung in

einer sachlichen, von ihrem subjektiven Leben getrennten Leistung, in einem Beitrag zum objektiven Geiste liegt. Geschichtliche Mächte von vielerlei Art sind dauernd an der Arbeit, das weniger Erhebliche aus den Lebensarbeiten solcher Menschen in Vergessenheit zu senken, und ihren Wert ausschließlich dem Wertvollsten dieser Arbeit, so gering sein Umfang sei, gleichzusetzen. – Ich habe hier auf diese Wertungsverfahren hingewiesen, damit klar werde, daß die Nietzschesche Verlegung des Wertakzents der Menschheit auf ihre höchsten Exemplare als Werttheorie keineswegs etwas Unerhörtes ist, sondern sich innerhalb einer auch sonst tatsächlich und in weitem Umfange geübten Methode hält, die nur bei ihm ihre erste reine Prinzipienmäßigkeit auf dem Gebiet des gesellschaftlichen oder menschheitlichen Seins gewonnen hat.

Ist aber diese Entscheidung gefallen, so leuchtet unmittelbar ein, daß Nietzsche die demokratisch-sozialisierende Richtung des 19. Jahrhunderts als den Weg zum Verfall der Menschheitswerte, als die Dekadenz schlechthin ansehen mußte. Seine Wertmaxime ist nichts als der leidenschaftlichste Ausdruck für das Sichemporstrecken der Menschheit, für den Fanatismus der Entwicklungshöhe, der gegen die Bedeutung der Breite, in der die Entwicklung stattfindet, völlig blind macht. Jede Akzentuierung dieser Breite also, die der reinen Höhenentfaltung irgendeine individuelle Energie entziehen könnte, ist ihm ein Verrat an der Menschheit. Die demokratische Bestrebung, die Distanz zwischen der tiefsten und der höchsten Schicht der Persönlichkeiten zu verringern, scheint ihm – wenn man es etwa ganz frei ausdrücken dürfte – nur durch eine Entwicklungshemmung der letzteren möglich zu sein: da die Vielen sich nie so schnell entwickeln können, wie die Wenigen und Erlesenen, so müssen diese sich zu jenen herunterbeugen oder mindestens sozusagen eine Weile stillstehen, um jene näher herankommen zu lassen. Das Zusammentreffen des Entwicklungsgedankens mit der axiomatischen Bestimmung jedes menschlichen Wertes nach dem höchsten Element in ihm – erzeugt als sein logisches Ergebnis die Beurteilung aller eigentlich sozialen Bewegung im demokratischen Sinn als einer Dekadenz, d. h. als einen Verlust der Instinkte für Wachstum und Erhöhung.

Was Nietzsche den »Willen zur Macht« nennt, in dessen

Herabsinken sich für ihn alle Dekadenz zusammenfaßt, ist nichts andres als eine Zuspitzung dieser Wertlehre. Will man nämlich deren Besonderheit in eine abstrakte Formel fassen, so ist es diese: daß die absolute Höhe eines menschlichen Wesens durch seine relative Höhe bedingt ist; d. h. daß ein Mensch eine erhebliche Stufe auf der Skala der Menschheitsentwicklung nur so darstellt, daß er innerhalb der gesellschaftlichen Gruppe einen über andre wesentlich erhobenen – natürlich nicht oder nur sekundär in dem traditionellen, äußerlich-sozialen Sinne erhobenen – Rang einnimmt. Nach Nietzsches Überzeugung bedeutet die Steigerung des Lebens eine fortwährende Steigerung von Kräften, die sich unvermeidlich auf die Umwelt richten, sie ausnutzen, in sich einziehen, beherrschen; und umgekehrt ist dieses Ansammeln von Macht, dieser Aufschwung, der nur über beherrschten und unter den Fuß getretenen andren Wesen stattfinden kann, eben der Träger der individuellen Qualitäten der Kraft und des Adels, der Bedeutung und der Intensität der Persönlichkeit. Was bisher nur die sozusagen äußere Bedingung des aufsteigenden Lebens und Motiv der Distanzierung war: daß die Vielen, die unvermeidlich Mittelmäßigen und Schwachen, sich nicht in dem Tempo aufwärts entwickeln können, wie die Pioniere, die Genies, die zur Führerschaft Geborenen – das erhält damit seinen positiven und inneren Grund. Das Niveau der Masse oder der sozialistischen Gesellschaft mag stehen oder sich heben wie es will – es kann seiner Natur nach nicht die Werte des konzentrierten, immer nur in Aufgipfelungen über Andre sich steigernden Lebens besitzen. Leben ist unvermeidlicherweise, sozusagen seiner Form nach, Häufung von Kräften, Kämpfen und Siegen, Macht, die zehrt und verbraucht und in dem Maß, in dem es mehr Leben ist, steigert sich dieser Machtwille, diese äußerlich oder durch das innere Distanzbewußtsein ausnutzende Herrschaft seiner Höhepunkte, nach denen seine Wertstufe bemessen wird. Wenn man diesen Begriff über die brutalen Anwendungen, die ihn auf den ersten Blick exemplifizieren, hinaus zur Deutung der feineren und unaufhörlich spielenden Lebensprozesse, in denen er unzählige Male verhüllt und fragmentarisch wirkt, benutzt, so wird man seinen Tiefsinn nicht leugnen können. Wie es das Wesen der Liebe ist, solange ihr Fundament wirklich beharrt, dauernd in sich zu wachsen, so daß man mit paradoxer Kürze sagen könnte: Lieben ist mehr Lieben – so bedeutet für Nietzsche Leben: mehr Leben, und es erfüllt dadurch

erst seinem tiefsten Sinne nach seine Form als »Entwicklung«. Aber dies ist ihm nur möglich, indem das Leben sozusagen auf seine eigenen Kosten lebt, und zwar in der Form, daß seine Höhe mit seiner Breite bezahlt werden muß; und dies nicht als eine leidige äußere Notwendigkeit, die unter günstigeren sozialgeschichtlichen Umständen anders sein könnte; sondern aus dem inneren Wesen des Lebens selbst heraus, das nur so oder gar nicht sein kann. Aus der unbedingten Solidarität des Lebens überhaupt mit diesem Begriff seiner erklärt es sich, daß Nietzsche das unsäglich Tragische gar nicht zu empfinden scheint, das für jede andre Empfindungsweise in dieser Vorstellung vom Leben liegt, in dieser logischen Notwendigkeit, das soziale Interesse durch das menschheitliche zerstören zu lassen, die Höhe des Individuums an die Distanz zu knüpfen, in der es beherrschend, aufsteigend, verbrauchend über andern steht.

Auch wird nur aus ebendemselben: daß es sich für Nietzsche um einen logischen Schluß aus axiomatischen Prämissen handelt – begreiflich, daß er die Unstimmigkeit dieses Gedankens mit dem Ideal der Vornehmheit, dessen überwiegende Bedeutung für ihn uns noch beschäftigen wird, gar nicht gewahr wird. Denn wenn das individuelle Leben soviel braucht, so zeigt es damit, daß es sich selbst nicht genug ist, daß es, als individuelles, nicht aus den eigenen Kräften leben kann. Nietzsche hätte wenigstens die Grenze seines Machtwillens gegen das gemeine Habenwollen deutlich ziehen müssen: indem er klarmachte, daß nicht die Herrschaft und Gewalt als äußere Wirklichkeit, sondern die Beschaffenheit der souveränen Seele, deren Erscheinung und Äußerung jenes soziologische Verhältnis ist, den Wert eben dieses trägt. Andrerseits würde den ethischen Widerständen gegen diese Vergewaltigungslehre nur ein metaphysischer Begriff des Lebens entgegenzusetzen sein; man müßte es als eine Einheit fassen, die ihr Wertmaximum in der Formung zur Pyramide gewinnt, die ihre Kräfte am vollendetsten ausgestaltet, wenn sie sie in eine Spitze einströmen läßt. Hier wären die Individuen nur die an sich bedeutungslosen Gefäße oder Formen, durch die hindurch oder an denen sich der allein wesentliche Prozeß des Gesamtlebens vollzieht. Bedenkt man die Einheit des organischen Lebens als solchen, das sich nur von Zeugung zu Zeugung fortpflanzt und dessen Ursprung aus einem einzigen ersten Keime mindestens nicht

unmöglich ist, so wäre ein spekulatives Bild des Lebens wohl ausdenkbar, in dem es einheitlich durch alle Einzelwesen hindurchfließt, denen es nur, so lange es in ihnen verweilt, einen ihrer zufälligen Eigenform vorenthaltenen Sinn und Bedeutung gibt. Es würde dann mit metaphysischem Rechte in sich ein Ideal seiner Gestalt und Wertvollendung tragen, innerhalb dessen keine Sonderansprüche seiner einzelnen Träger zu Recht beständen.

Das Verhältnis des Nietzscheschen Ideales zu den sonst anerkannten macht ohne weiteres klar, daß er, im äußersten Gegensatz zu Kant und Schopenhauer, den Philosophen nicht auf die Aufgabe beschränken kann, die allgemein geübte oder wenigstens allgemein geforderte Moral zu kodifizieren, sondern ihn als den Gesetzgeber ansieht, der »neue Tafeln« aufzustellen hat. Ebenso klar aber ist, daß sein von ihm immer betonter »Immoralismus« nichts weniger als eine Verneinung der Moral, des Sollens ist. Nur mit einem andern Inhalt füllt er dies Sollen, während seine Form ebenso, ja eigentlich noch unmittelbarer und gewaltsamer besteht als bei Kant, dessen Imperativ doch nur ein »Faktum« der menschlichen Vernunft formulieren will, während Nietzsches Wertsetzungen an und für sich imperativischen Charakter haben. Denn Kant, der objektive Theoretiker, will mit seinem Imperativ nur ein »Faktum« der menschlichen Vernunft formulieren, das, tatsächlich befolgt oder nicht, doch zeitlos als Ideal besteht; Nietzsche dagegen, der praktische, predigende Moralist, will ein neues Ideal hinstellen, er fordert eine neue Forderung. Nur hat sich bei ihm die äußerst gefährliche und mißverständliche Assoziation zwischen dem bisherigen Inhalt der Moral und der Moral überhaupt so eng vollzogen, daß er seine Verneinung jenes Inhaltes als Immoralismus schlechthin bezeichnet; durch diese Lässigkeit des Ausdrucks, deren Ergänzung durch das positive und, wie sich noch zeigen wird, unerbittlich strenge Sollen ihm etwas ganz Selbstverständliches war, hat er freilich jene traurige Nachfolgerschaft gezüchtet, für die die Befreiung von der bisherigen Richtung der Moral nicht ein neues Gesetz, sondern Gesetzlosigkeit bedeutet. Ihm selbst wäre dies nicht weniger Dekadenz gewesen, wie die Demokratie und jegliche Richtung der Willenslinie nach abwärts. Denn der Instinkt für die großen Ziele der Menschheit fehlt nicht in höherem Maße, wenn er sich in perversen, lebenverneinenden, auf die Schwächung der Starken gehenden Gesetzen, als wenn er sich überhaupt in keinen

Gesetzen niederschlägt. Mit leuchtender Klarheit wächst ihm über der Verneinung der historischen, altruistisch-demokratischen Moral, über dem »Immoralismus« die neue Moral:

»Moral ist heute in Europa Herdentier-Moral: also nur, wie wir die Dinge verstehen, eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andre, vor allem höhere Moralen möglich sind oder sein sollten.«

VIII - Die Moral der Vornehmheit

Man hat die Lehre Nietzsches als eine Wiederholung der griechischen Sophistik bezeichnet: auch diese zeigte schon die radikale Opposition gegen alle historisch bestehende, anerkannte Moral, die Inthronisierung des rein Natürlichen als Verhaltungsregel, die Betonung der individuellen Willkür an Stelle objektiver Normen, die Anerkennung des Rechtes der Stärkeren, gegen das sich die Schwachen durch die an sich ganz unbegründete Rechtsgleichheit Aller schützen wollen. In Wirklichkeit stellt diese Analogie das Verhältnis auf den Kopf. Es ist das Wesen der Sophistik, den objektiven Sinn und Wert des Tuns und Seins durch dessen Wert für das Subjekt zu ersetzen. Für Nietzsche hat umgekehrt das Subjekt nur dann eine Bedeutung, wenn es objektiv wertvoll ist; jene mißt das Objektive an einer subjektiven Skala, dieser das Subjektive an einer objektiven Skala. Freilich wird hier unter der Objektivität, von der unser Wert stammt, nicht das greifbare Werk, nicht das aus seinen Erfolgen bewiesene Tun verstanden, sondern das Sein, die in jedem sich darstellende Qualität des Typus Mensch – dies aber gemessen an dem schlechthin objektiven Maßstab: welche Stufe in der menschheitlichen Entwicklung solches individuelle Sein einnimmt. Gewiß stellt Nietzsche die Person nicht in den Dienst einer »Sache«, sie bleibt vielmehr der definitive Zweck- und Wertträger; aber doch kommt es nicht auf die Bedeutung ihres Seins und Verhaltens für ihre eigne Subjektivität an, sondern auf dessen Bedeutung vom Gesichtspunkt der Menschheitsentwicklung aus. Das ganz Eigentümliche dieser Wertbildung, das Nietzsche jener Sophistik völlig fernstellt, aber freilich eine tiefere und feinere Differenzierung des Denkens fordert, ist dies, daß die »Menschheit« in Nietzsches Sinne durchaus nichts jenseits der Einzelnen ist (wie es die Soziologie manchmal von der »Gesellschaft« behauptet), sondern ausschließlich in ihnen lebt, aber dennoch einen Wertmaßstab für sie abgibt. Bei den Sophisten findet das Subjekt in sich nur sich selbst, bei Nietzsche findet es sich selbst als einen Fortschritt oder Rückschritt der Menschheit, bestimmt nach dem Wertmaßstab, der dafür durch die Entwicklung unsrer Art festgelegt

ist – prinzipiell mit völliger Objektivität, gleichviel ob über den Inhalt dieser Entwicklung und die Einstellung der Einzelerscheinung in sie Einstimmigkeit herrscht. Dies ist auch der fundamentale und gar nicht zu überbrückende Abstand Nietzsches von Max Stirner, zu dem er, nicht weniger auf ganz oberflächliche Indizien hin als zu den Sophisten, rangiert worden ist; denn auch für Stirner sind alle objektiven Maßstäbe und Wertungen wesenlose Einbildungen, gespenstische Schatten, denen als einzige Realität das Subjekt gegenübersteht; daß das Ich noch etwas Übersubjektives bedeuten könne, daß es überhaupt in eine Ordnung nach Werten eingestellt werde, würde Stirner als schlechthin sinnlos erscheinen. In ihm hat die Sophistik ihre Renaissance gefunden und nicht in Nietzsche, der schreibt: »Ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: Alles für mich!«

Durch diesen Unterschied erhält die Lehre Nietzsches jenen gegenüber das spezifische Cachet der Vornehmheit. Innerhalb des rein Geistigen herrscht Einstimmigkeit darüber, daß Objektivität Noblesse bedeutet: die gegnerische Meinung objektiv zu behandeln, sich nicht durch subjektive Leidenschaft hinreißen zu lassen, den Streit mit rein sachlichen Argumenten zu führen – ist Sache des vornehmen Geistes. Man wird Vornehmheit, die später hier noch genauere Bestimmung finden wird, als ein formales Verhalten bezeichnen, in dem sich eine entschiedene Personalität und eine entschiedene Objektivität in einer charakteristischen Weise zusammenfinden. Als Wertungsart der Persönlichkeit wird sie bedeuten: daß der objektive Wert der Person empfunden wird. Die wahrhaft aristokratische Gefühlsweise enthält die Strenge gegen sich selbst, die den Wert der eignen Existenz nicht nach der Zufälligkeit der äußeren Position und nach dem, was das Leben uns an Gaben und Genüssen einträgt, abschätzt, sondern nach der Würdigkeit, all dieses zu besitzen; daher die »Würde« des vornehmen Menschen. An und für sich ist Würde ein Relationsbegriff: man ist irgend einer Sache »würdig«, sie kommt einem nach einem objektiven Maßstabe zu, mag man sie erhalten oder nicht. Den Eindruck des Würdigen schlechthin aber macht eine Persönlichkeit, die ersichtlich in ihrem ganzen Auftreten und Verhalten genau das für sich beansprucht, was ihr an objektivem Maßstab gemessen zukommt, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Der Aristokrat mag meinen, daß Menschen und Dinge ihm

schlechthin zu dienen haben; vom Parvenü und bloß egoistischen Genüßling unterscheidet es ihn, daß er ganz von innen her – nicht nur in aufgeblasener Illusion, die doch immer eine geheime Unsicherheit enthält – dies durch die Qualität seiner Person nach objektiver Gerechtigkeit zu verdienen glaubt, und sich auch entsprechend verhält; nur daß die Pflicht, mit der er diesen Rechten entspricht, sich nicht immer auf jene Verpflichteten selbst richtet, sondern zunächst auf ihn selbst: er ist verpflichtet, sein Sein so zu gestalten oder zu bewahren, daß ihm von diesem her seine Rechte zukommen. Auf die Form dieser Empfindungsweise geht offenbar die ganze Wertrangierung hin, die uns an Nietzsche entgegengetreten ist: die unbedingte Konzentrierung des Wertes auf das Individuum, die doch nur seiner objektiven Bedeutung als Stufe der Entwicklung der Menschheit zukommt.

Dieser Struktur des Vornehmheitsideales entspricht es, daß nicht die Betätigung nach außen hin, sondern das in sich geschlossene Sein des Menschen seinen Rang bestimmt. Gewiß wird der wertvolle Mensch auch in wertvoller Weise handeln; allein nicht auf diesem Erfolg seines Seins, der immer ein Resultat dieses letzteren mit den Zuständen und Mächten der Umwelt ist und mit dem er sozusagen aus sich selbst heraustritt, liegt der Akzent – Nietzsche nennt solche, nach den Ergebnissen konstatierbare Handlungen: Epidermal-Handlungen –, sondern auf der Tatsache, daß er eben eine höhere Natur ist. Alles andre ist nur Akzidens, das Tun mag eines der Mittel sein, die Menschheit in ihrem Aufwärtswachsen zu fördern, aber es ist nicht dieses Aufwärtswachsen selbst; denn dies zeigt sich nur darin, was sie ist, d. h. was ihre jeweils höchsten Exemplare sind. Nietzsche wendet sich deshalb gegen jene Bekämpfer der »Heldenverehrung«, die sich ihren Beweis dadurch leicht machen, daß sie die »Leistungen« der großen Männer mit den »Leistungen« der Massen konfrontieren. Das eben sei das große Mißverständnis, daß man das Wesentliche und Wertvolle eines »großen Mannes« mit seinen Wirkungen gleichsetze. »Aber die höhere Natur des großen Mannes liegt im Anders- Sein, in der Rangdistanz – nicht in irgendwelchen Wirkungen: und ob er auch den Erdball erschütterte.« Hier tritt wieder der unversöhnliche Gegensatz gegen alle soziale Anschauungsweise hervor. Der Gesellschaft liegt ausschließlich an dem, was das Individuum tut; sein Sein interessiert sie nur, insofern es die Garantie dafür ist, daß sein Tun

immer in einer bestimmten Richtung verlaufen wird; das rein Moralische, die sittliche Kraft der Selbstüberwindung züchtet sie freilich, aber offenbar nur als Prophylaxis gegen äußere Schädigungen. Für sie besteht der Mensch nur aus seinen Wirkungen, da ihr Prinzip die Einwirkung des einen Menschen auf den andern ist; was er für sich, als Qualität, als Innerlichkeit ist, überläßt sie ihm und hat von sich aus weder ein Interesse noch eine Möglichkeit, dies anders als nach seinen, vom Subjekt auf andre Subjekte übergehenden Folgen zu rangieren. Für Nietzsche ist diese soziale Moral nur ein Rest der alten, im Prinzip überwundenen Teleologie: nun der Mensch nicht mehr der Zweck der Welt ist, ist er wenigstens noch der Zweck des andern Menschen. Selbst die sublimierteste Form der Aktivitätsmoral, diejenige, die allen Wert in den »guten Willen« legt, sieht noch immer über das tiefste und reinste Sein des Menschen hinaus. Sie gibt zwar zu, daß alles Gelingen oder Mißlingen, aller äußere Erfolg oder seine Abbiegung durch die Mächte der Realität für den sittlichen Wert der Persönlichkeit gleichgültig wären; aber dieser Wert beruht dennoch darauf, daß jene, aus der Persönlichkeit hervortretenden Wirkungen gewollt werden. Die Seele bleibt sozusagen immer zentrifugal gerichtet, wenngleich der Punkt, an dem ihr diese Richtung Wert gibt, nicht mehr außerhalb des handelnden Individuums überhaupt, in der sozialen Umwelt, sondern schon früher und innerhalb seiner fixiert ist. Wird also nicht, wie von Schopenhauer, das ganze Sein des Menschen mit seinem Willen identifiziert, so bleibt, bei aller Ununterscheidbarkeit des sichtbaren Verhaltens, doch das tiefe Auseinander der Wertgefühle bestehen: ob die bloße Qualität des Seins oder ob deren Ausmünzung in praktische Beziehungen zu einem Außerhalb – die Entscheidung über den Wert des Individuums trägt.

Wenn so, nach Schillers Ausdruck, adlige Naturen mit dem zahlen, was sie sind, gemeine mit dem, was sie tun, und eben dadurch die Seinsqualität des Individuums, von dem sozialen Interesse her und für den Willensmoralismus eine bloße Angelegenheit des Subjekts, zu einem objektiven Wert aufsteigt – so erhebt sich nun freilich die schwerste, bedenklichste Frage: wodurch denn die einzelnen Qualitäten des Menschen ihre Wertbedeutung als eine objektive legitimieren. Die Antwort Nietzsches darauf, die ich bisher entwickelt habe, lautete, daß gewisse menschliche Eigenschaften

auf dem Wege der natürlichen Züchtung liegen. Die Menschheit ist durch das Aufkommen und die Steigerung eben dieser zu den von ihr erreichten Höhen gelangt, und dies ergebe das von allem Subjektiven, aller bloß persönlichen Schätzung unabhängige Kriterium für ihren Wert. Allein, so bestechend dies ist, so scheint es einen Zirkelschluß zu enthalten. Die tatsächliche Entwicklung unsrer Art hat doch keineswegs nur Schönheit und Reinheit, Gesinnungsgröße und Redlichkeit, Wert und Kraft zuwege gebracht, sondern ebenso das Gegenteil all dieser Eigenschaften; und in welchem Quantum etwa die eine Reihe im Verhältnis zur andern gewachsen sei, ist nicht nur völlig unkonstatierbar, sondern auch für die Wertfrage völlig irrelevant. Es müssen also aus der wirklichen, geschichtlichen Entwicklung zunächst gewisse Züge ausgewählt werden, die nun, als die Inhalte der Menschheitswerte, die Imperative für unser Verhalten und die Erweise für unsre Wertbedeutung abgeben. Also entscheidet doch nicht die natürliche Entwicklung als ein objektiver Maßstab über den Wert unsrer Seinsqualitäten, sondern umgekehrt, es muß schon eine Wertung gewisser Qualitäten zugrunde liegen, damit entschieden würde, was denn innerhalb der tatsächlichen, das Hohe und das Niedere gleichmäßig einschließenden Entwicklung als Entwicklung im Wertsinn anzusehen sei. Der Lebensbegriff, dem die Evolution eine neue Bedeutung gegeben hatte, schien das von allen Seiten Gesuchte zu leisten: den Inhalt und Sinn des Sollens aus einer gegebenen, feststellbaren Wirklichkeit logisch abzuleiten. Das eben war ja die ungeheure Schwierigkeit aller Ethik und Wertlehre gewesen, daß innerhalb des Erweislichen und Wirklichen (im weitesten, nicht nur grob äußerlichen Sinne) das sittlich Notwendige und Wertvolle nicht abzuleiten war, und dieses deshalb der individuellen Willkür und rein persönlichen Überzeugung preisgegeben scheint – eine Folge, der fast jede Metaphysik durch ein Hineingeheimnissen des Guten und Gesollten in die »eigentliche«, die wirklichste Wirklichkeit zu entgehen meinte. Indem nun der Begriff des Lebens als der allumfassende auftrat, dessen Form alles trug, was dem Menschen wesentlich ist; indem in ihm selbst der Trieb nach Erhöhung, Veredlung, intensiver und extensiver Erweiterung lag und so der Prozeß des Lebens unmittelbar an sich selbst ein Prozeß steigenden Wertgewinnes war – so konnte nun die Idealbildung an dieser innersten, vielleicht nicht immer sichtbaren, aber immer vorhandenen Richtlinie all

unsrer Wirklichkeit entlanggehen. Nun aber hat sich dennoch jene Zusammenhangslosigkeit offenbart: daß die reale Entwicklung auch alles negativ Wertvolle mit derselben gleichgültigen Notwendigkeit produziert wie das Positive, daß, anders gesehen, keineswegs nur die edlen und »hohen« Qualitäten der Individuen ihnen zur Macht, zur Erweiterung ihres Lebens, zur Entfaltung all ihrer Möglichkeiten verhelfen, sondern List und Gewissenlosigkeit, Habsucht und praktischer Materialismus unzählige Siege im Lebenskampfe gewinnen. Die Auswahl dessen also, was auch Nietzsche für das Wertvolle innerhalb des wirklichen Lebens anerkennt, ist in der Struktur dieser Wirklichkeit nicht vorgezeichnet, sondern kann nur aus einem von ihr unabhängigen Wertgefühl ausgehen. Und nur ein optimistischer, enthusiastischer Glaube an »das Leben«, der mit dem Schopenhauerschen Pessimismus die volle Unbeweisbarkeit teilt, kann die Werte, deren Konstituierung als solche aus ganz andern Quellen fließt, als den Nerv des Lebens selbst, als die Faktoren seiner tatsächlichen Entwicklung ansehen. Daß es Nietzsche schließlich also doch nicht gelingt, die prinzipielle Wertgestaltung aus der Steigerung des Lebens heraus zu der anerkannten Reihe qualitativer Einzelwerte zu entwickeln, daß er diese vielmehr durch ein spontanes Wertgefühl erzeugen muß – dies ist das Motiv, um dessentwillen ich in dieser Darstellung seine allgemeine Konstituierung der Menschheitswerte nach ihren Grundsätzen und Formen von der Darlegung der inhaltlich bestimmten Beschaffenheitswerte gesondert habe.

Was diese Werte bei Nietzsche an Objektivität besitzen, liegt also nicht in ihrem Ursprung, nicht in ihrer Begründung; sondern es liegt in ihrem vorhin betonten Charakter, der sie in dem Ideal der Vornehmheit ihr Zentrum finden läßt. Denn diesem gemäß ist die Existenz bestimmter Menschen und bestimmter Qualitäten der Menschen an und für sich wertvoll, nicht um andrer Menschen willen, nicht um irgendwelcher Wirkungen willen, nicht einmal um eines »höheren Gesetzes« willen, sondern ihr Dasein ist Selbstzweck; aber nicht im subjektiven Sinne, nicht wegen ihres eigenen Lebensgefühles und Selbstgenusses, sondern ganz objektiv: die Gesamtheit der Dinge ist um so viel sinnvoller, bedeutungsreicher, wertvoller, wie derartige Existenzen und Eigenschaften sich in ihr finden. Dieses objektive Wesen der Vornehmheitswerte aber bringt es mit sich, daß der Preis an individuellen Leben, an subjektiven

Leiden, an Opfern durch Härte und Unterdrückung völlig gleichgültig ist, der für die Verwirklichung dieser Ideale gezahlt werden muß. Der vornehme Mensch fragt nicht danach, »was es kostet«. Darum ist der Stil des vornehmen Lebens so völlig dem der Geldwirtschaft entgegengesetzt, in dem der Wert der Dinge mehr und mehr mit ihrem Preise identifiziert wird. Taine erzählt von der höchst verschwenderischen Aristokratie des ancien régime, es hätte als das Symptom der Vornehmheit gegolten, daß man auf das Geld absolut keinen Wert legte. Dies ist ersichtlich der äußerste Gegensatz zu der Verschwendung des Protzentums, die gerade von dem Glauben an die große Bedeutung des Geldes ausgeht. Die tiefe Aversion Nietzsches gegen alle spezifischen Erscheinungen der Geldwirtschaft muß auf den fundamentalen Gegensatz zurückgehen, der zwischen ihren Schätzungsrichtungen und denen der Vornehmheitswerte besteht: jene auf die Abwägung von Wert und Opfer gehend, den Wert nur soweit akzeptierend, wie er nicht durch die Größe der Aufwendung paralysiert ist, diese ganz gleichgültig gegen die Preisfrage, das Wertvolle, nur weil es ein solches ist, im Auge behaltend und es deshalb von seiner Korrelation mit dem »Preise« völlig lösend. Es ist die äußerste Steigerung des Vornehmheitsprinzips, daß der objektive Wert der Menschheit ausschließlich an ihren höchsten Exemplaren hafte und daß dem Leiden, der Unterdrücktheit und Unentwickeltheit der großen Masse, insoweit sie der Preis und der Unterbau jener Erhebungen sind, überhaupt nicht nachgefragt wird. Denn es ist nun einmal Nietzsches geschichtsphilosophisches Axiom, daß ohne die strengste Züchtung und Auslese, ohne unzählige Rücksichtslosigkeiten und Grausamkeiten es nicht zu dem höchsten und machtvollsten menschlichen Sein komme. Und damit – so paradox es scheint, so sehr es nur bei völliger intellektueller Befreiung der prinzipiellsten ethischen Form von allen an ihre Inhalte geknüpften Gefühlen plausibel sein mag – hat Nietzsche ein Grundgefühl Kants aus der individuellen Moral in die Gattungsethik übertragen. Für Kant ist alle Moral nur in der Überwindung unsrer niederen, sinnlichen Wesensteile denkbar. Der Mensch als ganzer, in seinem Naturfundament ein sinnlich-begehrliches Wesen, ist nun einmal nicht »gut«, sondern seinen irdisch-schweren Elementen gegenüber hat sich die Vernunft in jedem Augenblick erst in Kämpfen und Befreiungen durchzusetzen – eine Vergewaltigung des Tieferen durch das Höhere in uns, die nur unter Schmerzerscheinungen

stattfinden kann. Es ist eines der letzten, die Geschichte der Menschenseele bestimmenden Motive: daß die entscheidenden Erhöhungen unsres Wesens an die Bedingung des Leidens gebunden sind; aber wie lang, wie verschlungen, über welche Stationen der verbindende Faden läuft – das begründet tiefste Unterschiede der Weltanschauungen. Kant hat die Verbindung auf den äußersten Punkt des Subjektes zusammengedrängt, der rein in sich selbst ruhende Wert der Persönlichkeit macht sich für ihn »nur durch Aufopferungen kenntlich«. Nietzsche aber verlegt die Verknüpfung über das Individuum hinaus in die Menschheit: nur die Zucht des großen Leidens habe bisher »alle Erhöhungen der Menschheit geschaffen«. Und darum ist es möglich, daß er die scheinbar selbstverständliche Identität des Trägers der Erhöhung und des Trägers des Leidens aufhebt: daß Unzählige leiden, unterdrückt werden, sich aufopfern müssen, schafft für einen Einzelnen die Bedingungen für jene Kraft, Produktivität, Schwingungsweite der Seele, mit der die Menschheit eine noch unbetretene Stufe ihres Entwicklungsweges erobert. Die Kantische Wertbildung innerhalb der individuellen Seele ist auf das Ganze der geschichtlichen Gesellschaft verbreitert – die Spannung zwischen Wert und Leiden hat die Einheit der Einzelseele verlassen und sich zwischen einer Mannigfaltigkeit von Subjekten aufgetan, die nur noch von der Einheit des Menschentums überhaupt umfaßt sind.

Die eigenartige Wertbildung, der es nur auf das objektive Dasein der wertvollen Qualitäten ankommt, während diese sich zugleich nur in absolut personaler Form, an der Individualexistenz der Seele verwirklichen; die nur die höchste Entwicklungshöhe objektiv erreicht sehen will, ohne das Recht dieser Bestrebung von dem Preise an Opfern oder an subjektiven Bedingungen abhängig zu machen – dies ist nur die nach einer andern Dimension hingehende Spiegelung der früher betonten Gleichgültigkeit gegen die Wirkungen des wertvollen Individuums: sein Wert, der der Wert eines Seins ist, ist so unabhängig von den Bedingungen, aus denen es sich erhebt, wie von den Folgen, die sich aus ihm erheben. Den Wert der großen Menschen ging es nichts an, was andre von ihrer Größe haben – und ebensowenig geht ihn an, was jene selbst, als Subjekte, davon haben. Darum ist jener Personalismus, weil er nur die Form einer rein objektiven Wertbildung ist, absolut kein gewöhnlicher Egoismus oder Eudämonismus. Der Reflex des Seins

im Lust- oder Leidempfinden von Subjekten hat mit dem Werte dieses Seins durchaus nichts zu tun, mag es nun sich um fremde oder um das eigene Subjekt handeln. Da Nietzsche hierin schlimmer als in irgend einem andern Punkte mißverstanden worden ist, führe ich einige entscheidende Stellen an. »Trachte ich denn nach Glück?« fragt Zarathustra; »ich trachte nach meinem Werke.« »Freiheit bedeutet, daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird; daß die männlichen, die kriegs- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, z. B. über die des Glücks. Der freigewordene Mensch tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andre Demokraten träumen.« »Man soll nicht genießen wollen, wo man nicht zu genießen gibt. Und – man soll nicht genießen wollen.« »Meine tiefe Gleichgültigkeit gegen mich: ich will keinen Vorteil aus meinen Erkenntnissen und weiche auch den Nachteilen nicht aus, die sie mit sich bringen. Will man Glück, nun, so muß man vielleicht zu den ›Armen des Geistes‹ sich gesellen.« »Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, d. h. nach Begleitzuständen und Nebensachen den Wert der Dinge messen, sind Vordergrundsdenkweisen und Naivitäten, auf welche ein jeder, der sich gestaltender Kräfte bewußt ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird.« – Der Kampf der Kirche gegen Sinnlichkeit und Lebensfreudigkeit ist verständlich und relativ berechtigt, insoweit es sich um Degenerierte handelt, »welche zu willensschwach sind, um sich ein Maß in der Begierde auflegen zu können«. Denn »Wollust ist nur dem Welken ein süßlich Gift, für die Löwen-Willigen aber – der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine«. Und wenn er mit der »Nächstenliebe« ins Gericht geht, so ist es, weil er sie für eine schlecht verkleidete Eigenliebe hält. »Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen – die Ferneren sind es, welche eure Liebe zum Nächsten bezahlen« – wobei ich die Bemerkung nicht unterdrücken möchte, daß diese Fernstenliebe dennoch als eine bloße Erweiterung oder weitsichtigere Technik der christlichen Nächstenliebe gelten könnte. Es gibt gar keinen strengeren Richter gegenüber allem Anarchistischen, Zuchtlosen, Weichlichen, als Nietzsche ist; alle Dekadenz, der die Gegenwart verfallen sei, sieht er ja gerade darin, daß die Strenge gegen sich wie gegen andre, die harte Zucht, die

Ehrfurcht und Autorität, vor der Gleichmacherei, vor dem unvornehmen Streben nach dem Glück aller verschwunden sei. Gewiß predigt er Selbstsucht: d. h. daß der Hohe, Führende, Vornehme »auf sich halte«, daß er die Eigenschaften, die ihn zum Führer und zur Leuchte machen, nicht durch Weichherzigkeit verderbe, die dem momentanen Impulse um den Preis der dauernden Werte nachgibt; daß er die innere Distanz gegen die Tieferen auch äußerlich aufrecht erhalte, um nicht auf das Niveau jener herabgezogen zu werden und so seine höchsten Werte zu deklassieren. Aber alles dies ist nicht Willkür, nicht Genußfrage. Der vornehme Mensch, so sagt er, müsse »seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen«, und deshalb denke er nicht daran, »seine Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen«. Der ganze Sinn seiner vorgeblichen Selbstsucht ist also nur die Erhaltung der höchsten personalen Werte, um derentwillen er ebenso die unnachgiebigste Strenge gegen sich selbst wie den anderen gegenüber fordert. »Wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert. Nun aber sind wir Erstlinge. – Aber so will es unsre Art; und ich liebe die, welche sich nicht bewahren wollen.« – Und freilich predigt er Rücksichtslosigkeit, Härte, ja Grausamkeit: aber nur, weil sie ihm die Schule und Zucht scheinen, in der allein wieder die Stärke des Menschen erwachsen kann, die durch die Reduktion unsrer Ideale und schließlich auch unsrer Wirklichkeit auf die Interessen des Durchschnitts, der Allgemeinheit, verloren zu gehen droht. »Ihr sollt es immer schlimmer und härter haben: so allein wächst der Mensch in die Höhe, wo der Blitz ihn trifft und zerbricht: hoch genug für den Blitz!« Daß man diese Lehre für einen frivolen Egoismus, eine Heiligsprechung epikureischer Zügellosigkeit angesehen hat, gehört zu den wunderlichsten Augentäuschungen in der Geschichte der Moral. Sie stammt im wesentlichen daher, daß man die neue Synthese, zu der Nietzsche die wertbildenden Momente zusammengefügt hat, nicht erfaßt und deshalb an ihrer Stelle die gewohnten Assoziationen gelten läßt, die sonst allerdings den einzelnen Elementen dieser Synthese zugekommen sind. Nietzsche hat den Personalismus zu einem objektiven Ideal gemacht und ihn damit von dem eigentlichen Egoismus, der immer auf das Subjekt zurücksieht, aufs entschiedenste abgetrennt. Der Egoismus will etwas haben, der Personalismus will etwas sein. Damit stellt er sich jenseits des Gegensatzes von Eudämonismus und Moralismus, in dem die

Kantische Moral aufging. Der Eudämonismus fragt: was gibt mir die Welt? Der Moralismus: was gebe ich der Welt? Für Nietzsche aber handelt es sich überhaupt nicht mehr um ein Geben, sondern um eine Seinsbeschaffenheit, die sich natürlich auch in Handlungen, in »schenkender Tugend« ausströmen wird; allein nicht diese Folge und Erscheinung ihrer trägt ihren Wert, sondern sie hat ihn unmittelbar in sich selbst, insoweit sie eine bestimmte Entwicklungshöhe des Typus Mensch darstellt. Und ebenso wird sie, in ihrem Subjekte sich reflektierend, ihm vielleicht auch zum Glück gereichen; aber – insoweit nicht etwa das Glück selbst eine Erweiterung, Vertiefung, Beseelung der Existenz ist – liegt auch hier der Wertakzent nicht auf solcher nachträglichen Gefühlsfolge des Seins, sondern auf diesem selbst, das ihn nicht weniger trägt, wenn es sich in unsrer subjektiven Empfindung als Leid, statt als Glück spiegelt.

Darum betont Nietzsche dauernd, daß das Leben in dem Maße seiner Höhe immer härter und strenger würde. Niemand würde sich empörter als er selbst gegen den Mißbrauch des Übermenschenbegriffes gewandt haben, der die Befreiung von der altruistisch-demokratischen und Rücksichtsmoral nur zu dem Recht libertinistischen Genießens ausnutzt, statt zu der Pflicht, die objektiv höhere Stufe des Menschentums zu beschreiten; von dieser Pflicht aus gesehen stellt sich der schlecht maskierte, subjektivistische Eudämonismus des »Nietzscheaners« als jenes Zurückwenden zur niederen Stufe dar, zu der Weichlichkeit des Pessimismus, zur Kraftverwendung auf das Unfruchtbare (denn mit Lust und Leid als subjektiven Zuständen verläuft sich das Leben jedesmal in eine Sackgasse) – kurz als jene Dekadenz und Abwärtsbiegung des Lebens, die jetzt nur den Gegenstand gewechselt hat, die sich nicht auf die tieferen Elemente der Gesellschaft, sondern auf die des Subjekts selbst wendet.

Mit der Eigenart der Nietzscheschen Ideale ist – wovon insbesondere ihr Zusammenströmen in dem Ideal der Vornehmheit hätte überzeugen sollen – das Gefühl der Verantwortlichkeit als ein integrierender, absolut wesentlicher Bestandteil verbunden. Jede gute Aristokratie wird dem bloßen Genießen ihrer Prärogativen durch das Bewußtsein enthoben, verantwortlich zu sein – nicht anderen Menschen, nicht einem von außen gegebenen Gesetz

gegenüber, sondern sich selbst gegenüber. Diese, nur aus dem Ideal des eigenen Wesens quellende Verantwortung hat eben Nietzsche durch den Begriff der Menschheit gedeutet, deren Höhe mit der ihrer höchsten Exemplare identisch ist; wobei er keineswegs etwa die bestehende Aristokratie als Ideal faßt, in der ihm »alles falsch und faul« erscheint. Dieser Sinn für die Verantwortlichkeit, der der Vornehmheitsmoral einwohnen muß, erscheint mir nun als das letzte Motiv der wunderlichsten Lehre Nietzsches: von der »ewigen Wiederkunft des Gleichen«. Wenn der Weltprozeß, so lehrt er, sich in einer unendlichen Zeit an einer endlichen Masse von Kräften und Stoffen abspielt, so müssen alle, aus diesen herstellbare Kombinationen sich in einer endlichen Zeit, wie lang diese auch sei, erschöpfen; dann muß ersichtlich das Spiel von neuem anfangen und dem Kausalgesetz gemäß eben jene Kombinationen in der genau gleichen Reihenfolge wiederholen, und so fort ins Unendliche; wobei, angesichts der Kontinuität des Weltgeschehens, jeder beliebige Augenblick seiner als ein solcher betrachtet werden kann, in dem eine schließende und eine beginnende Weltperiode zusammentreffen. So ist also der Inhalt jedes Momentes, jeder Mensch mit allem, was er lebt, schon unendliche Male dagewesen und wird unendliche Male, in absolut identischer Wiederholung, wiederkehren. Eine Äußerung aus der Zeit des ersten Auftauchens dieser Lehre verrät ihren eigentlichen Sinn: »Wie, wenn dir eines Tages ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und sagte: ›Dieses Leben, wie du es bis jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube.‹ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: ›Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‹ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung!«

Die endlose Wiederholung unsres Verhaltens wird ihm also zum Kriterium, an dem uns dessen Wert oder Unwert zum Bewußtsein

kommen soll. Was als auf den Moment beschränkte Handlung unwesentlich erscheint und – von dem Gefühl aus: vorbei ist vorbei – leichtsinnig aus dem Gewissen geschoben werden würde, erhält nun ein furchtbares Gewicht, einen nicht überhörbaren Akzent, sobald ihm ein unaufhörliches »Nocheinmal« und »Nocheinmal« bevorsteht. Die ewige Wiederkunft bedeutet: jede Existenz ist ewig. Denn wenn sie sich unendlich oft wiederholt, so ist ihre Dauer dieselbe, wie wenn sie ewig kontinuierte. In ganz anderm Maße sind wir für unser Tun verantwortlich, zum mindesten: erkennen wir unsre Verantwortlichkeit, wenn wir wissen, daß kein Augenblick des Lebens mit sich abgetan ist, sondern daß wir und die Menschheit ihn unzählige Male so erleben müssen, wie wir ihn jetzt gestalten.

Damit ist nur ein Kantisches Grundmotiv gleichsam in eine neue Dimension distrahiert. Den Prüfstein für die Pflichtmäßigkeit einer Handlung findet Kant darin, daß der Handelnde das Prinzip, von dem sie geleitet wird, als ein allgemeines, schlechthin gültiges Gesetz wollen könne. In der Versuchung zu lügen und zu stehlen, gegen den Entbehrenden hartherzig zu sein und die Kräfte der eigenen Persönlichkeit unentwickelt zu lassen – kann ich über die sittliche Zulässigkeit danach entscheiden, daß ich unmöglich eine Menschenwelt wollen kann, in der solche Maximen als Naturgesetze herrschten: sie würde sogleich an inneren Widersprüchen zugrunde gehen und gerade um des egoistischen Interesses willen, aus dem der so Handelnde verfährt, kann er nicht wollen, daß allgemein, also auch gegen ihn, so gehandelt würde. Gewiß wird die Handlung in ihrem inneren Wesen durch die unaufhörliche Rekapitulation nicht geändert; allein wie unter einem Vergrößerungsglas werden dadurch Bedeutsamkeiten ihrer sichtbar, über die die Flüchtigkeit ihres Nur-Einmal-Seins den Blick wegtäuschte. Dies aber war der praktische Sinn der Kantischen Norm. Die Verbreiterung unsrer Handlungsweise zu einem allgemeinen Gesetz verleiht ihr sicher keine sachliche Bedeutung, die man nicht auch ihrer einzelnen Ausübung ansehen könnte: allein, wie unsre geistige Wahrnehmung nun einmal beschaffen ist, fehlt der Beurteilung der ganz isolierten Tat oft die volle Durchschlagskraft, weil ihre Folgen sich in die unzähligen kreuz und quer laufenden Strömungen des Gemeinschaftslebens mischen, die ihre reine Wirkung, ablenkend oder übertreibend, unkenntlich machen; das eigentliche Leben der

Tat tritt erst hervor, wenn ihr ganzes praktisches Milieu auf sie abgestimmt ist, wenn keine entgegengerichteten Tatfolgen die ihrigen überdecken, kurz, wenn ihr Prinzip, statt eine zufällige Einzelheit in einem Chaos andrer zufälliger Einzelheiten zu sein, eine ausnahmslose Norm, ein »allgemeines Gesetz« ist. Kant zieht die Tat in die Breitendimension, in die unendliche Wiederholung im Nebeneinander der Gesellschaft, während Nietzsche sie sich in die Längendimension erstrecken läßt, indem sie sich in endlosem Nacheinander an dem gleichen Individuum wiederholt – entsprechend dem Akzent, den Kant auf die Folgen der Tat, Nietzsche aber auf das in ihr unmittelbar ausgesprochene Sein des Subjekts legt. Aber beiderlei Multiplikationen der Tat dienen dem gleichen Zwecke: ihren Sinn der Zufälligkeit zu entheben, die ihre Darstellung im Nur-Jetzt, Nur-Hier, ihr antut. Der innere Wert der Handlung, das an ihr, wofür wir verantwortlich sind, an sich völlig jenseits von Zeit und Zahl, vom Wo- und Wie-Oft-Bestehen, soll für uns, die wir dennoch an diese Kategorien gefesselt sind, wenigstens mit einer Unendlichkeit von Zahl und Zeit ausgestattet werden, um mit seinem wahren Gewichte zu wiegen.

In der Fichteschen Fortbildung dieser Formel Kants nähert sie sich schon der Verlegung in die Form der Zeit, die die Lehre von der ewigen Wiederkunft vollzieht: »Das empirische Ich, sagt Fichte, soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt sein könnte. Ich würde daher den Grundsatz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könntest«. Indem das Kriterium sich also in die Zeitreihe statt in die Gesellschaftsreihe erstreckt, gewinnt es auch hier wie bei Nietzsche sein Substrat an dem Individuum für sich allein, die Dauer eben desselben entscheidet an Stelle der Vervielfältigung an Anderen, aber mit der gleichen Tendenz als Erkenntnisgrund, über die Werte, für deren Realisierung oder Nicht-Realisierung wir verantwortlich sind.

Wenn nun die Lehre von der ewigen Wiederkehr nur diese, mit dem vorherigen Zitat gegebene Bedeutung hätte, die unendliche Verantwortung des Menschen für sein Tun sichtbar oder ausdrückbar zu machen, so würde sie der Frage nach ihrer objektiven Wahrheit enthoben sein; sie wäre ein Symbol und Prüfstein, wie der kategorische Imperativ Kants, der seine Funktion

als Gedanke, aber nicht als Wirklichkeit ausübt. Indem aber Nietzsche sich damit nicht begnügt, sondern die Realität der ewigen Wiederkehr behauptet, dürfen die Schwierigkeiten dieser Behauptung nicht verschwiegen werden. Wollte man nämlich auch zugeben, daß der Weltprozeß sich in unendlicher Zeit zwischen endlichen Elementen abspielt, so ist damit noch keineswegs erwiesen, daß eine einmal zustande gekommene Konfiguration dieser Elemente sich irgendwann, auch in unendlicher Zeit, wiederholen müsse; dies kann freilich der Fall sein, aber es ist eine Kombination der Weltelemente denkbar, bei der es nicht stattfindet (1). Wenn man aber auch von diesem Bedenken absieht, so würde dennoch die Realität der Wiederkehr des Gleichen ihrer Tragweite als ethischer Regulative nichts hinzufügen können. Die tiefe Erschütterung und Weihe, mit der Nietzsche von ihr spricht, ist, wie mir scheint, nur durch eine gewisse Ungenauigkeit in ihrer logischen Auffassung erklärlich. Denkt man sie nämlich mit voller Schärfe aus, so verschwindet ihre innerliche Bedeutung vollkommen, weil die nächsten oder die soundsovielten Wiederholungen des genau Gleichen durchaus keine Synthese eben dieser gestatten. Wenn sich ein Erlebnis in meiner Existenz wiederholt, so kann diese Wiederholung als solche für mich die ungeheuerste Bedeutung gewinnen; aber doch nur, weil ich mich dabei des ersten noch erinnere, nur, wenn das zweite auf einen durch das erste modifizierten Zustand meines Seins oder Bewußtseins trifft. Fingiert man aber den – empirisch unmöglichen – Fall, daß dieses zweite mich in dem absolut gleichen Zustand träfe, wie das erste, so würde meine Reaktion darauf die absolut gleiche wie die auf das erste sein, und daß es eine Wiederholung ist, würde nicht die geringste Bedeutung für mich haben können. Jegliche solche Bedeutung hängt vielmehr daran, daß ein Ich beharrt, für welches das zweite Eintreten des gleichen Erlebnisinhaltes darum, weil ein erstes vorangegangen ist, einen andern Sinn und Konsequenz hat, als das erste hatte. Nicht anders aber verhält es sich mit der Wiederkehr der gesamten Existenz überhaupt. Ihr zweites Mal würde eine Bedeutung, die der ihres ersten Males etwas hinzufügte, nur dann haben, wenn dasselbe Ich, gleichsam perennierend, in beiden lebte; in Wirklichkeit aber bin ich es gar nicht, der wiederkehrt, sondern nur eine Erscheinung tritt auf, die mit mir in allen Eigenschaften und Erlebnissen absolut übereinstimmt. Wäre in dieser zweiten irgend etwas Reales,

Qualitatives, wodurch sie auf die frühere hinwiese und was sie dem Umstände, die spätere zu sein, verdankt, so würde sie nicht die genaue Wiederholung der ersten, sondern eben dadurch von ihr unterschieden sein. Ich glaube, daß Nietzsche sich durch eine unscharfe Fassung des Ich-Begriffs dazu hat verführen lassen, in der Rekapitulation der gleichen Erscheinung sozusagen eine Auferstehung des Ich, das in der früheren bestand, zu sehen, und dadurch dem zweiten oder vielmaligen Ich – das aber niemals das erste Ich, sondern nur ein qualitativ gleichartiges ist – eine Bedeutung zu geben, die das erste nicht hatte (wodurch ersichtlich die vorausgesetzte Wiederkehr des Gleichen aufgehoben würde) und deren Vorwegnahme schon dem ersten eine neue Bedeutsamkeit verleiht. Wenn im unendlichen Raume viele, einander absolut gleiche, aber einander absolut unbekannte Welten existierten, so würde mein Ich sich seinem Inhalte nach in jeder derselben identisch wiederholen; aber dennoch würde ich nicht sagen dürfen, daß ich in jeder dieser Welten lebe. Und offenbar würden sich diese nebeneinander existierenden, schlechthin gleichen Personen genau so verhalten, wie die nacheinander lebenden, von denen die ewige Wiederkehr des Gleichen redet. Nur für einen Zuschauenden, Reflektierenden, der die Vielheit der Wiederholungen in seinem Bewußtsein zusammenfaßt, bedeutet die Wiederkehr des Gleichen etwas; in ihrer Realität an und für sich, für den Erlebenden, ist sie nichts. Nur ihr Gedanke hat eine ethisch-psychologische Bedeutung, und da dieser gedachte Gedanke doch in jeder der vergangenen und der künftigen Weltperioden in dem entsprechenden Momente gedacht wird, so kann die Wirklichkeit dieser Wiederholungen keiner von ihnen das Geringste über dasjenige hinaus hinzufügen, was jede einzelne von ihnen eben schon durch jenen bloßen Gedanken besitzt. Dagegen scheint es mir unzutreffend, wenn man zwischen der Idee der ewigen Wiederkunft und der des Übermenschen einen Widerspruch zu finden meint. Gerade wie jene ihrem eigentlichen Sinne nach nur ein Regulativ und Prüfstein für unser Verhalten ist, so ist es diese. Der Übermensch ist nichts als die Kristallform des Gedankens, daß der Mensch sich über sein Gegenwartsstadium hinausentwickeln kann und also soll. Warum sollte der Mensch auf dem Wege haltmachen, der ihn von der niederen Tierform zum Menschentum geführt hat? Wie seine jetzige Form über dem Tier steht, wird seine künftige über dem Menschen stehen. Der Übermensch ist eine Aufgabe, die

mit dem Fortschreiten der Menschheit selbst fortschreitet, und über der Verfassung, die diese Aufgabe, wie eine bestimmte Gegenwart sie stellt, gelöst hat, erhebt sich sofort die neue, welche das der erreichten Gegenwart entsprechende Ideal bedeutet. Insofern der Mensch also ein der Entwicklung zugängliches Wesen bleibt, kann die Aufgabe, die der Begriff des Übermenschen bezeichnet, nie definitiv gelöst werden, sondern sie begleitet den Weg der Menschheit als die Forderung, die mit ihrer Erfüllung nicht erfüllt ist, und als der Ausdruck dafür, daß der Mensch in jedem Augenblick seiner empirischen Existenz, auch der höchsten ausdenkbaren, ein Übergang und eine Brücke ist. Dies schien nur insofern ein Widerspruch, als die Unendlichkeit dieser Aufgabe sich nicht mit der Endlichkeit der Weltperioden vertrüge; innerhalb dieser könne auch die Menschheit nur eine endliche Anzahl von Entwicklungsformen annehmen, und diese biegen sich, durch ihre gleichmäßige Wiederholung, zum Kreise, während das Ideal des Übermenschen eine ins Grenzenlose laufende Linie der Entwicklung forderte. In Wirklichkeit aber besteht diese Notwendigkeit nicht, sobald man den Übermenschen nicht als ein starres, seinem Inhalte nach ein für allemal feststehendes Gebilde faßt, sondern als jenes funktionelle Ideal, als die jeweils höhere Menschenform über jeder momentan tatsächlichen. Dafür ist es nämlich ganz irrelevant, daß die Menschheit über ein in jenen Weltkonfigurationen erreichbares Entwicklungsmaß nicht hinausgehen kann; welches auch immer sie zeige, hoch oder niedrig, in Wirklichkeit steigerungsfähig oder nicht, einmalig oder wiederkehrend: das Ideal steht über jedem ihrer Augenblicke, in seiner Gültigkeit von all jenen Bestimmungen der Realität, über die es sich ja gerade erhebt, völlig unabhängig. Darf man dies mit einer von Kant geschaffenen Kategorie formulieren: so sollen wir in jedem Augenblick, gleichviel wie er in Wirklichkeit beschaffen ist, leben, als ob wir uns zu dem, was auf der ideellen Entwicklungslinie über diese momentane Wirklichkeit unser selbst hinausliegt, entwickeln wollten – wie wir so leben sollen, als ob wir ewig so lebten, d. h. als ob es eine ewige Wiederkunft gäbe.

Die höchst zweifelhafte Wirklichkeitsbedeutung des Wiederkunftsgedankens steht zwischen zwei höchst wesentlichen Bedeutungen ihrer, die jene gleichsam zwischen sich annullieren: der als ethischer Regulative, von der ich sprach, und der

metaphysischen. Nietzsche hat mit diesem Gedanken zwei typische und einander entgegengesetzte seelische Grundmotive zu einer eigentümlichen Vereinigung gebracht: das Bedürfnis nach dem Endlichen, nach dem konkret Begrenzten, der Formbestimmtheit des Gegebenen – und dem nach dem Unendlichen, nach dem Hinausgreifen über jede Schranke, nach dem Sich-Verlieren in der Grenzenlosigkeit. Auf dem Gebiet der Logik mag dies sich widersprechen, sich gegenseitig unmöglich machen. Allein beide Sehnsüchte finden sich nebeneinander, zusammenwirkend wie sich ablösend, in der psychologischen Wirklichkeit, und dieses eigentümliche Zusammen ihrer spiegelt sich, wie über den Kopf der Logik hinweg, in Gebilden der Metaphysik. In ihr nehmen die Vorstellungen überhaupt sozusagen einen besonderen Aggregatzustand an, auf den die Frage nach der Wahrheit im logischen und konkreten Sinne gar nicht anwendbar ist; sie stellt sich zu der Einzelheit der Erscheinungen in eine solche Distanz und abstrakte Höhe, daß diese ihre scharfen Umrisse, mit denen die Praxis, die Logik, die Einzelwissenschaften rechnen, verliert und daß die Metaphysik dadurch ganz andre Objekte hat (d. h. andre Aspekte derselben Objekte) als diese Betrachtungsformen – wie die Kunst mit in diesem Sinne andren Objekten rechnet als die Wissenschaft oder das Handeln. So hat die Metaphysik eine Eigenheit der Forderungen und Normen, von der man logischerweise nicht verlangen kann, daß sie allen Bedingungen der sonstigen wissenschaftlichen Logik genüge. Nicht nach diesen letzteren entscheidet sich die »Einheit« mannigfacher Elemente, die sie vollzieht, sondern sehr häufig ist diese die Objektivierung oder der begriffliche Ausdruck der seelischen Einheit, in der wir die Mannigfaltigkeit logisch auseinanderfallender Elemente erleben und verschmelzen. Die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen nun ist so die Synthese des Unendlichkeits- mit dem Endlichkeitsbedürfnis: sie lehrt, daß endliche Inhalte, nach Gestalt und Zahl begrenzte Erscheinungen, die Form eines unendlichen Noch-Einmal und Noch-Einmal, ein grenzenloses Nacheinander annehmen. Und dies nicht durch ein zufälliges Zusammenkommen von Bestimmungen; sondern eben dieselbe Kausalität, die die konkret-endlichen Tatsachen zustande bringt und formt, treibt sie über sich hinaus und läßt die Kombinationen ihrer Elemente sich erschöpfen, bis sie wieder an der gleichen mündet und sie ebendeshalb unendlich wiederholen muß, weil ihr einzelnes Mal nur eine endliche, d.h.

von neuen Konfigurationen begrenzte Gestaltung besitzt. Ihr tiefstes Symbol ist deshalb der Ring, dessen Umfang endlich ist und der doch in sich endlose Bewegung gestattet, in dem es keine Grenze gibt, sondern die innere Bewegung über jeden Abschnitt hinaus zum nächsten und kontinuierlich wieder zu jenem zurücktreibt. In den hinterlassenen Papieren Nietzsches findet sich die lapidare Bemerkung: »Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.« Damit wird meine Deutung der Wiederkunftslehre als Synthese des Endlichkeits- und des Unendlichkeitsbedürfnisses von den höchsten Stufen der Metaphysik her legitimiert. Zwischen dem Werden und dem Sein spielt der metaphysische Prozeß seit dem Streit Heraklits und der Eleaten; die ganze griechische Philosophie ist eine Geschichte der Bemühungen, die substantielle Festigkeit und Abgeschlossenheit des Seins, in dessen Begriff die Seele die Ruhe und das Definitive ihrer selbst und der Welt findet, mit dem Fließen und Wechsel, mit der Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit, die sie nicht weniger in sich selbst und in der Welt findet, in ein einheitliches, widerspruchsloses Bild der Wirklichkeit zusammenzuformen. Sein und Werden bilden die allgemeinste, formalste, umfassendste Ausgestaltung des prinzipiellen Dualismus, der das Schema alles menschlichen Wesens ist, und jede große Philosophie stiftet ein neues, versöhnendes oder einseitig entscheidendes Verhältnis zwischen jenen beiden. Indem Nietzsche auch der ewigen Wiederkehr diese Aufgabe stellt, vollzieht sich eine gleichzeitige Annäherung der Kategorien von beiden Seiten her. Einerseits nämlich sind die einzelnen und endlichen, an der Kette des Empirischen abrollenden Ereignisse ein ununterbrochenes Werden, ein Aufrauschen und Abfließen ohne Stillstand, ein Auflösen aller scheinbaren Substantialität in den Heraklitischen Strom; aber indem eben diese Ereignisse ins Unendliche hin wiederkehren, gewinnen sie ein Sein, eine unausweichliche Beständigkeit, jedes Endliche wird zu dem festen Punkte, zu dem jener Strom des Werdens endlos oft zurückkehrt; wodurch nun doch die gesamten Inhalte ebendieses ihm enthoben sind: das Endliche kleidet sich in die Form des Unendlichen und damit das Werden in die Form des Seins. Und nun von der andern Seite gesehen: gerade das Sein erscheint innerhalb der Wiederkunftslehre als das Endliche, Formbestimmte, Konkrete, und erst die Kausalität des Werdens verschafft seinen Inhalten die Unendlichkeit. Was wir sind, ist in

jedem Augenblick begrenzt, unser jeweiliges wirkliches Handeln ist überschaubar, an dem realen Inhalt unsrer Existenz findet unser Bedürfnis nach endlicher Bestimmtheit seine Befriedigung. Indem aber diese Seinsinhalte dem Kausalgesetz des Werdens unterliegen und dieses zur Erschöpfung all ihrer Kombinationen und damit zur endlosen Wiederholung des Gleichen führt – nimmt eine Unendlichkeit des Werdens die Endlichkeit des Seins auf, das Bedürfnis nach Grenzenlosigkeit, nach dem Hinüberwachsen über Maß und Zahl trinkt sich Sättigung aus dem Strome des Werdens. Gewiß ist es nur die Dehnbarkeit und die Vieldeutigkeit so abstrakter Begriffe wie Endliches und Unendliches, wie Sein und Werden, die diese Mannigfaltigkeit ihrer Kombinationen gestattet. Allein von dieser Verfassung der Begriffe lebt die Metaphysik, und es kommt hier nur darauf an, den Umfang der Beziehungen zu zeigen, den die Idee der Wiederkehr des Gleichen zwischen ihnen stiftet. Daß eben dasselbe, endlich begrenzte Sein sich unendlich oft wiederholt; daß durch die Kausalität, die die Einzelerscheinung als eine Welle in dem rastlosen Flusse des Werdens aufsteigen und versinken läßt, ebendiese immer wieder emporgehoben wird und dadurch die Festigkeit und Ewigkeit des Seins gewinnt, die ihr jedesmaliges Schicksal als solches ihr raubt – dies läßt die ewige Wiederkehr zu einer Synthese oder, wie Nietzsche sagt, zu einer »Annäherung« zwischen Werden und Sein werden; und diese drückt sich in jenem doppeldeutigen Verhältnis der Begriffe aus: daß durch sie die Endlichkeit des Werdens in eine Unendlichkeit des Seins oder daß die Endlichkeit des Seins in eine Unendlichkeit des Werdens übergehe. Es ist sozusagen gleichviel, von welchem Punkte her man die in jener Idee angelegte Verbindungslinie zwischen den metaphysischen Polen zieht. Und sieht man nun von der hiermit gewonnenen Deutung der ewigen Wiederkunft auf den geschichtsphilosophischen Ausgangspunkt zurück, der der Schopenhauerschen und der Nietzscheschen Lehre gemeinsam ist und jenseits dessen ihre Divergenz beginnt: auf die Verneinung eines absoluten Endzwecks des Daseins überhaupt – so enthüllt sich eine tiefe Bedeutung jener Lehre und mit ihr vielleicht der sonst nicht leicht auffindbare Grund, weshalb Nietzsche sie als unbedingt wesentlich und zentral für sein ganzes Denken empfand. An die Stelle des Endzwecks setzt Nietzsche die Entwicklung mit ihren relativen Zwecken und Werten, an die Stelle einer absoluten Höhe, zu der der Weltprozeß aufstrebt, die Höhe jeder künftigen Stufe

über jeder aktuellen. Aber diesem Prozesse bleibt die Unruhe der Endlosigkeit, die Unsicherheit durch die Unmöglichkeit des Überschauens. Die ewige Wiederkehr nun gibt für Nietzsche, durch die Begrenztheit der einzelnen Weltperiode, über der nur als Forderung und »regulative Idee« die Steigerung der Werte ins Unendliche steht, diejenige Übersehbarkeit und Abschluß, den das Dasein nach Wegfall seines absoluten Zieles noch haben kann. Die jetzt erforderte Unendlichkeit des Weges erwächst durch jenen Gedanken aus endlichen Abschnitten, das endlose Werden gewinnt gleichsam Form und Grenzsicherheit durch die unüberschreitbare Bestimmtheit, nach Zahl und Art, der Kombinationen, die seinen Inhalt bilden. Der Gedanke, daß das Leben endlos und unverändert wiederkehrt, für die meisten Menschen ein Entsetzen und Grauen, konnte für ihn ein Halt und ein Trost werden; denn das grenzenlose Weitergetriebenwerden, in dem die Unrast seiner Natur sich mit jener Verneinung eines Weltzweckes zusammenfand, war damit wenigstens zu den Umfangsgrenzen und der Formbestimmtheit des »Ringes« umgebogen.

Von allen Lehren Nietzsches ist die der ewigen Wiederkehr diejenige, die noch am meisten metaphysische Bedeutung besitzt – so sehr ihr Sinn als der Ausdruck für die ungeheure Verantwortung des Menschen, dessen Handeln durch seine ewige Wiederholung verewigt wird, auch an ihr die moralische Grundabsicht Nietzsches zeigt. Trotz all seiner Selbstbezeichnung als Immoralist ist sein Denken unendlich viel mehr ethisch orientiert als das Denken Schopenhauers, der doch unaufhörlich die Moral als den eigentlichen Wert des Lebens und Sinn alles Sinnens bezeichnet. Aber die Nietzschesche Moral ist sozusagen eine Moral von unten her, ihr fehlt völlig die metaphysische Spitze, durch die hindurch Plato und Spinoza, Kant und Schopenhauer das transzendente Sein in die menschlichen Willensbewegtheiten hinableiten. Das Vornehmheitsideal, in dessen Dienst, vermöge des Verantwortlichkeitsmotivs, auch die Wiederkehr des Gleichen tritt, ist absolut irdisch-empirischer Natur, insofern es der Gipfel einer von der Tiefe her anhebenden Entwicklung ist, und der Weihe, freilich auch der Problematik aller von oben her, aus dem Überempirischen stammenden Werte und Legitimierungen entbehrt. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb in der bisherigen Wertlehre und praktischen Philosophie die Vornehmheit noch nicht als

besondere seelische Wertqualität anerkannt worden ist; es bleibt das Verdienst Nietzsches, die Eigenart dieses Ideals – nicht abstrakt und systematisch, aber in unzweideutigen und weiten Anwendungen – zuerst gelehrt zu haben. Tatsächlich ist es nicht in die hergebrachten fundamentalen Wertkategorien aufzulösen, so sehr es sich einerseits mit der ästhetischen, andrerseits mit der ethischen berührt. Allein daß es sich mit keiner von beiden deckt, zeigt sich gerade an jenem Mangel des metaphysischen Obertones, wie er mit dem Schönen und mit dem Sittlichen mitklingt. Man mag die Sittlichkeit noch so naturalistisch und empiristisch eingrenzen – jedes tiefere Denken gelangt ihr gegenüber an eine Schranke der Deutung, jenseits deren, oft mit unmerklichen Übergängen, das Reich der Mystik oder der Religion, der Metaphysik oder des nicht weniger metaphysischen Skeptizismus liegt; und ganz ebenso streckt die Interpretation des ästhetischen Genießens ihre Wurzeln oder ihre Gipfel von andrer Richtung her in ebendieses Reich. Aus dieser Beziehungslosigkeit zu allem Transzendenten fehlt dem Vornehmheitsideal – nicht notwendig seinen Trägern, aber seinem objektiven Inhalt – die eigentliche Tiefe. Die unermeßliche innere Bedeutung und Vertiefung der Menschen auf Rembrandts religiösen Bildern oder in Dostojewskis Romanen entbehrt, soviele Menschheitswerte in ihnen gesammelt sind, doch des Zuges der Vornehmheit, weil ihre Werte in irgendeinem Sinne in das Transzendente emporwachsen oder von ihm herkommen. – Das Wesen der Vornehmheit ist – und darum bildet sie für die gesamte Wertlehre Nietzsches die logische und abschließende Spitze – der Ausschluß der Majorität, die Geschlossenheit des Wesens gegenüber allem »Sich-gemein-machen«, die Ablehnung aller Vergleichung; deshalb kommt es für sie, wie für das Nietzschesche Bild der Menschheitswerte, nicht auf das Wieviel an, sondern nur, daß die Entwicklung des Daseins es überhaupt zu ihr gebracht hat; für sich allein der vollgültige Repräsentant dieser Bedeutung zu sein, verleiht dem vornehmen Wesen seine spezifische Natur. Aber ihren sozusagen biologischen Charakter streift sie damit nicht ab, sie bleibt wie die Aristokratie im historisch-sozialen Sinne, ein Produkt der Züchtung, die rein im Gebiet der Realität verbleibt. Daß die Nietzschesche Moral sich gerade zu ihr zuspitzt, entspricht genau der von ihm so leidenschaftlich ersehnten Befreiung der Moral von aller Transzendenz. Die grenzenlose Erhöhung über alle gegebenen empirisch-irdischen Wertqualitäten, die er fordert, findet ihr

Gegengewicht darin, daß diese Erhöhung dennoch allein aus dem empirisch-historischen Boden erwachsen und ihre Unendlichkeit die Sphäre dieses Bodens nicht verlassen darf.

Es ist oft hervorgehoben worden, daß die Lehre Nietzsches den Gegensatz seiner Persönlichkeit bildete: dieser rauhe, kriegerische und dann wieder bacchantisch weittönende Ruf quoll aus einer höchst sensitiven, still in sich gekehrten, liebenswürdig milden Natur. Gewiß ist dies kein Gegenbeweis gegen ihre Ernsthaftigkeit; denn der Philosoph gibt in seiner Lehre unzählige Male sein Gegenspiel, seine Ergänzung zum vollen Menschen, sein Anders-als-er und seine unerreichte Sehnsucht. Die Vornehmheit aber ist der Punkt, in dem das Ideal, das Nietzsche lehrte, und die Wirklichkeit seiner Natur sich getroffen haben, gleichsam der Gipfel seines persönlichen Seins, von dem aus er den Flug nahm in das Reich der Wünsche für die Menschheit.

Dies absolut Irdische der Idealsetzung – in dessen Übersehen sehr viele Mißverständnisse des »Übermenschen« wurzeln – ruht auf einem sehr tiefen Grunde, an dem die Lehre Nietzsches ihre ganze gegensätzliche Beziehung zu der Schopenhauerschen gewinnt: auf der letztinstanzlichen, indiskutabeln, dogmatischen Wertung des »Lebens«. Die Tatsache des Lebensprozesses überhaupt, diese geheimnisvolle Form, die die Weltelemente angenommen haben, hat offenbar auf Nietzsche eine berauschende, überwältigende Wirkung geübt. Daß ein Imperativ, eine Wertsetzung sich gegen das Leben richten sollte, erscheint ihm als absurd und in sich widersprechend, weil eine Verurteilung des Lebens selbst immer nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben sei und das Recht zu ihr nur aus einer Stellung jenseits des Lebens kommen könnte. Das Leben aber ist sozusagen das empirische, das historische Phänomen schlechthin. Die rätselhafte Blüte, die es treibt: die Seele und ihre einzelnen Inhalte – mögen ihre Bedeutung über die irdischen Schranken hinüberstrecken, aber das Leben als solches bleibt absolut in diesen befangen, es bleibt das Kind der Erde, und das Ideal der Vornehmheit ist nur die feinste Sublimierung, zu der es der Lebensprozeß in seiner Form als Entwicklung, Auslese, Züchtung bringen kann. Mit dem sichersten Instinkt hat Nietzsche, für den das Leben der Wert schlechthin ist, seine Liebe dem Vornehmheitsideal zugewendet, das allein, von allen idealen

Elementen der Seele, das Leben nicht zwingt, über sich hinaus in das Reich des Transzendenten zu gehen oder wenigstens zu schauen. So ruht seine ganze Lehre auf dem dogmatischen Imperativ: das Leben soll sein! Darum sieht Nietzsche schließlich in Schopenhauer seinen eigentlichen philosophischen Gegner, der ihm in der Tat unüberwindlich ist, weil er jene Voraussetzung gerade leugnet, weil ihm gerade die umgekehrte: das Leben soll nicht sein! an ihre Stelle tritt. Indem er immer von der ihm selbstverständlichen Basis, daß das Leben wertvoll ist und sein soll, gegen Schopenhauer operiert und ihn dadurch, daß der Pessimismus das Leben zerstört, für widerlegt hält – kann man vielleicht sagen, daß er Schopenhauer in dessen ganzer metaphysischen Tiefe nicht verstanden hat. Denn gerade die lebenvernichtende Bedeutung und Konsequenz der Lehre, auf die hin Nietzsche sie für verurteilt erklärt, ist für Schopenhauer der Erweis ihrer Wahrheit.

Daß aber hier das logische Verständnis aufhörte, daß Nietzsche gar nicht sah, wie er Schopenhauer auf Grund einer dogmatischen Wertvoraussetzung, die dieser ja gerade leugnete, widerlegen wollte – das beweist einen Gegensatz des Seins der beiden Denker, über den der Intellekt so wenig eine Brücke schlagen konnte, wie man innerhalb einer Ebene, und wenn man noch so weit in ihr fortschreitet, zu einem Punkte gelangen kann, der in einer ihr parallelen Ebene liegt. Nach einem Frieden zwischen diesen Gegnern zu suchen, ist deshalb wie jedes nutzlose Unternehmen, schlimmer als nutzlos, weil es den Sinn ihrer Gegensätzlichkeiten, und damit den Sinn eines jeden an und für sich fälscht. Die Überzeugung vom Unwert des Lebens, die aus dessen Vieldeutigkeit und Unübersehlichkeit gerade nur die Monotonie, das Übergewicht des Leidens, die Unzulänglichkeit unsrer Bestrebungen heraussieht, und die Überzeugung vom Werte des Lebens, für die jeder Mangel die Vorstufe eines Besitzes ist, jede Eintönigkeit ein Spiel unendlicher Lebendigkeiten, jedes Leiden gleichgültig gegenüber den aufsteigenden Werten des Seins und Tuns, die sich darüber hinweg verwirklichen – diese Überzeugungen sind nicht theoretisches Wissen, sondern der Ausdruck fundamentaler Beschaffenheiten der Seelen und so wenig in eine »höhere Einheit« zu versöhnen, wie überhaupt ein Sein mit dem andern identisch sein kann. Denn der Wert dessen, was man ihre Synthese nennen

mag, besteht gerade darin, daß die Menschheit es zu dieser Spannungsgröße ihrer Lebensgefühle gebracht hat. Darum kann eine Einheit ihrer nur nach einer ganz andern Dimension als nach der ihres objektiven Inhaltes hin liegen: in dem Subjekt, das sie beide zusammenschaut. Indem wir die Schwingung des geistigen Daseins durch den ganzen Abstand dieser Gegnerschaften hin empfinden, dehnt sich die Seele auch wenn und gerade wenn sie für keine der Parteien dogmatisch verpflichtet ist – bis sie die Verzweiflung über das Leben und den Jubel über das Leben als die Pole ihrer eigenen Weite, ihrer eigenen Kraft, ihrer eigenen Formenfülle umfassen und genießen darf.

—*—

Fußnote

(1) Ich setze den Beweis dafür, weil er spezialistischer Natur ist, aus dem Text heraus, und führe ihn nur für den einfachsten Fall eines Systems, welches nur aus drei Elementen besteht. Man denke sich drei gleich grofse Räder, welche um eine gemeinsame Achse laufen. Auf jedem dieser ist ein Punkt markiert, und zwar derart, daß in irgend einem Augenblick diese drei Punkte auf einer Geraden liegen, die durch einen über die Räder gespannten Faden bezeichnet ist. Nun lasse man die Räder rotieren, und zwar so, daß das zweite Rad sich doppelt so schnell dreht als das erste. Dann werden die beiden auf ihnen markierten Punkte nur in dem Augenblick wieder gemeinsam unter dem Faden liegen, wenn das erste Rad eine Umdrehung, das zweite aber deren zwei gemacht hat; dann wieder nach der zweiten ganzen Umdrehung des ersten und der vierten des zweiten Rades; kurz, die Anfangslage für diese beiden Räder wird ausschließlich nach n ganzen Umdrehungen des ersten und 2 n Umdrehungen des zweiten Rades erfolgen. Dem dritten Rad nun gebe man eine Umdrehungsgeschwindigkeit von 1/n des ersten Rades. Hat dieses erste also 1, 2, 3 — — n drehungen vollendet, so hat sich das dritte 1/n, 2/n, 3/n — — n/n mal gedreht. Nach der Natur der Zahl n kann keiner dieser Brüche eine ganze Zahl sein. Das heißt, daß das dritte Rad niemals eine ganze Zahl von Umdrehungen vollendet haben wird, wenn das erste Rad eine ganze Zahl vollendet hat. Da es nun aber zu der gleichzeitigen Lage des auf dem ersten und des auf dem zweiten Rade markierten Punktes unterhalb des Fadens nach dem Obigen nur dann kommen kann, wenn das erste Rad jeweils eine ganze Umdrehung gemacht hat, so kann der bezeichnete Punkt des dritten Rades niemals den Faden in dem Augenblick passieren, in dem diese Punkte an den beiden andern Rädern unter ihm liegen. Das heißt: die Lage der drei Punkte, von der die Bewegung angehoben hat, kann in alle Ewigkeit nicht wiederkehren. Wenn es also nur irgend wo in der Welt drei Bewegungen gibt, welche dem Bewegungsverhältnis dieser drei Räder entsprechen, so können die Kombinationen zwischen ihnen

niemals zu ihrer Ausgangsform zurückkehren. Die Endlichkeit in der Zahl der Elemente bewirkt also, selbst wenn für ihre Bewegungen eine unendliche Zeit zur Verfügung steht, durchaus nicht mit Notwendigkeit, daß die Situation irgendeines Momentes sich unverändert wiederhole. — Natürlich kann es sich auch anders verhalten. Die Weltbewegungen könnten so angeordnet sein, daß sie einen sich immer wiederholenden Kreis von Kombinationen durchlaufen. Allein die bloße soeben skizzierte Möglichkeit reicht aus, um den angeblichen Beweis für die ewige Wiederkehr des Gleichen als Illusion darzutun. [⇒ TEXT]

Autor y Bibliografía selectiva

Georg Simmel (Berlín, 1858-Estrasburgo, 1918), filósofo, sociólogo y ensayista alemán. Neo-kantiano sui generis, Simmel fue un creativo filósofo (Bodei) e intérprete atípico de la tradición universitaria alemana. Hoy también se le considera “uno de los principales animadores de la institucionalización de la sociología en Alemania” y “un interlocutor internacional en la difusión de la ciencia en Francia y Estados Unidos” (Wolff; Levine; Porras Venagas; etc.).

—*—

Bibliografía selectiva (orden cronologico inverso)

I. (puntos de partida). — II. Filosofía (II.1; II.2A; II.2B; II.3) — III. Filosofía y Sociologia (III.1; III.2). — (*IV.)

—*—

I. (puntos de partida)

Red latinoamericana de estudio sobre Georg Simmel: http://www.redsimmel.org/

Georg Simmel Online: http://socio.ch/sim/ [al cuidado del Prof. Hans Geser; Soziologisches Institut der Universität Zürich]

Gonzalo Cataño, Bibliografía de Georg Simmel en castellano / Georg Simmel bibliography in spanish. En: Revista Colombiana de Sociología, n. 31, 2008, pp. 83-89 [online, URL: https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/9649/10229]

David Lazcano y Yolanda Mutiloa, Los escritos de Georg Simmel. En: REIS, Enero/Marzo 2000, pp. 269-286 ["Una bibliografía de los escritos de Simmel, incluidos libros, artículos, colecciones editadas, trabajos completos y traducciones, así como trabajos sobre Simmel"] [online, URL: http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_089_13.pdf]

II. Filosofía (II.1; II.2A; II.2B; II.3)

II.1

Dominika PARTYGA, Simmel's reading of Nietzsche: the promise of "philosophical sociology". En: Journal of Classical Sociology, 16 (4), 2016. pp. 414-437 (ISSN 1468-795X - DOI: 10.1177/1468795X16656267. Online, URL: http://eprints.lse.ac.uk/68865/)

Horst J. HELLE, Messages from Georg Simmel. Leiden / Boston: Brill, 2013

Jean-François CÔTÉ et Alain DENEAULT (Sous la direction de), Georg Simmel et les sciences de la culture. Laval: Presses de l'Université Laval, 2010

Francisco GIL VILLEGAS MONTIEL, El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel. En: Estudios Sociológicos, Vol. XV, núm. 43, enero-abril 1997, pp. 3-46 [online, URL: http://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/872/872]

Stjepan G. MESTROVIC, Simmel's Sociology in Relation to Schopenhauer's Philosophy. En: Michael Kaern, Bernard S. Phillips and Robert S. Cohen (eds.), Georg Simmel And Contemporary Sociology. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 181-198

II.2.A

Carol DIETHE, Historical Dictionary of Nietzscheanism, (Third Edition). Lanham / New York / etc.: The Scarecrow Press, 2014

Christian NIEMEYER (Ed.), Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares, (Edición española al cuidado de Germán Cano; Traductores: Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2012

II.2.B

Frederick C. BEISER, Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy (1860–1900). UK / NY: Oxford University Press, 2016

Diemo LANDGRAF (Edited by), Decadence in Literature and Intellectual Debate since 1945. London / New York: Palgrave Macmillan, 2014

Franco VOLPI, El nihilismo. Madrid: Siruela, 2012 (2ª Edición) [Il nichilismo. Roma-Bari: Laterza, 1999]

Maurizio FERRARIS, Nietzsche y el nihilismo, (Traducción: Carolina del Olmo y César Rendueles). Madrid: Ediciones Akal, 2000

Giuseppe INVERNIZZI, Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainlander e i loro avversari. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1994

Koenraad W. SWART, The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964 [International Archives of the History of Ideas / Archives internationales d'histoire des idées; reimpresión, The Hague: Springer Netherlands, 2014]

II.3

Keith ANSELL-PEARSON (Ed.), Nietzsche and Political Thought. London/New York: Bloomsbury Academic, 2014

Antonio LENARDA, Metafisiche della forma. Schopenhauer, Nietzsche, Simmel. Milano: Franco Angeli, 2013

Remo BODEI, Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006 [Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze, Milano: Feltrinelli, 2002 / 2009]

Georges Palante, Pessimisme et individualisme. Paris: Félix Alcan éditeur, 1914 [cfr. (*IV.)]

III. Filosofía y Sociologia (III.1; III.2)

III. 1

Esteban Jorge VERNIK, Visiones de la libertad. Acerca de la cuestión central en Simmel. En: Estudios Sociológicos, Vol. XXXVI, núm. 106, enero-abril 2018, pp. 25-45 [online, URL: http://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/1486/1661]

Esteban VERNIK y Hernán BORISONIK (editores), Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva. Buenos Aires, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2017 [online, URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170816104717/Georg_Simmel.pdf]

Donald LEVINE, Revisitando Georg Simmel. En: Sociologia & Antropologia, 5(1), 2015, pp. 31-52 [Tradução de Markus Hediger; online en SciELO (BR), URL: https://dx.doi.org/10.1590/2238-38752015v512]

Jorge Arzate SALGADO, Georg Simmel, una reflexión contemporánea. En: VV.AA., Crisis y cambio: propuestas desde la Sociología (Actas del XI Congreso Español de Sociología - Facultad de Ciencias Políticas y Sociología Universidad Complutense de Madrid 10-12 de julio de 2013), Volumen I, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2014, pp. 136-146 [online el Libro de Actas en PDF, URL: http://www.fes-sociologia.com/libro-de-actas-y-programa-completo-en-pdf/pages/23/]

Germán Alexander PORRAS VENAGAS, Individualität, Individualisierung, Individualismus: tres perspectivas del concepto de individuo en Georg Simmel. En: Carlos Andrés Charry y Nicolás Rojas Pedemonte (Eds.), La era de los individuos. Actores, política y teoría en la sociedad actual, Santiago (Chile), LOM Ediciones, 2013

Otthein RAMMSTEDT, Zur Geschichte von Simmels "Soziologie" von 1908 / Historia de la sociología de Simmel de 1908. (Traducción por Carlos A. Mosquera). En: Revista Colombiana de Sociología - Nueva Serie - Vol. 3, Núm. 1 (1996), pp. 123-146 [online, URL: https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/8692/9336]

III. 2 (orden cronologico)

Kurt Heinrich WOLFF, The Challenge of Durkheim and Simmel. En: American Journal of Sociology, Vol. 63, No. 6 [Emile Durkheim-Georg Simmel (1858-1958)], May 1958, pp. 590-596

Joëlle BOURGIN, Les échanges entre Émile Durkheim et Georg Simmel. Au tournant du siècle, un épisode méconnu de l'histoire de la sociologie. En: Revue des sciences sociales de la France de l'Est, 26 (1999), pp. 159–165 [online, URL: http://www.revue-des-sciences-sociales.com/pdf/rss26.pdf]

Christian PAPILLOUD, Simmel, Durkheim et Mauss. Naissance ratée de la sociologie européenne. En: Revue du Mauss, 20 (2002), 2, pp. 300–327 [online, URL: https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2002-2.htm]

Vittorio COTESTA, Marco BONTEMPI, Mariella NOCENZI (eds.), Simmel e la cultura moderna. Perugia: Morlacchi Editore, 2010 [2 Voll.; Actas del Congreso de la Asociación Italiana de Sociología, Roma - Università degli Studi Roma Tre, Facoltà di Scienze della Formazione - 5, 6 y 7 de junio 2008]

Mariana LUZZI, Digresión sobre el extranjero: presencia de Simmel en las ciencias sociales latinoamericanas. En: Estudios Sociológicos, Vol. 20, No. 59, May - Aug. 2002, pp. 475-481 [Reseña: Esteban Vernik (comp.), Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel, Buenos Aires, Altamira, 2000]

Esteban MAIOLI, La recepción de la obra de Georg Simmel en la Argentina. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010 [online, URL: https://www.aacademica.org/000-027/72.pdf]

(*IV.)

[*Obras de Georges Palante en ebook: Biblioteca Palantiana / Bibliothèque Palantienne (Colección en francés y en italiano; Pieffe Edizioni 2018). Selección de textos online en: “S-Composizioni in Rivista”, URL: http://www.albengacorsara.it/rivistascomposizioni/tag/georges-palante/]

Georges Palante, Borghesi, snob e filistei. La sensibilità individualista fra Stirner, Schopenhauer e Nietzsche, (cura e traduzione di Fabrizio Pinna). Albenga (IT): Pieffe Edizioni, 2018

Alejandro Romero RECHE, Una sociología de autodefensa: metodología, ética y política del individualismo en Georges Palante. En: VV.AA., Crisis y cambio: propuestas desde la Sociología (Actas del XI Congreso Español de Sociología - Facultad de Ciencias Políticas y Sociología Universidad Complutense de Madrid 10-12 de julio de 2013), Volumen I, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2014, pp. 128-135 [online el Libro de Actas en PDF, URL: http://www.fes-sociologia.com/libro-de-actas-y-programa-completo-en-pdf/pages/23/]

Dominique DEPENNE, Georges Palante contre Émile Durkheim : individualisme et sociologie. En: Le Bart, Christian, et al., L'individu aujourd'hui : Débats sociologiques et contrepoints philosophiques. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 49-65 [online, URL: http://books.openedition.org/pur/13614]

About the Editor

Fabrizio Pinna (Genoa, b. 1970). Born in Liguria (Italy), he lived abroad for most of his childhood and early youth, mainly in Africa (former Zaire, Nigeria, Ivory Coast), Middle East (Iran), Latin America (Panama) and Asia (Nepal). He graduated from Italian Liceo Scientifico “Giordano Bruno” (Albenga) and then studied philosophy and modern/contemporary literature and culture at the University of Genoa. As independent scholar, editor and translator his main areas of activity are focused on digital publishing and local journalism. Interested in social sciences, he cultivates philosophy and loves art.